

VU Research Portal

De rol van godsbeelden in de levensverhalen van vrouwen met een incestervaring

Balk-van Rossum, A.W.

2017

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Balk-van Rossum, A. W. (2017). *De rol van godsbeelden in de levensverhalen van vrouwen met een incestervaring*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

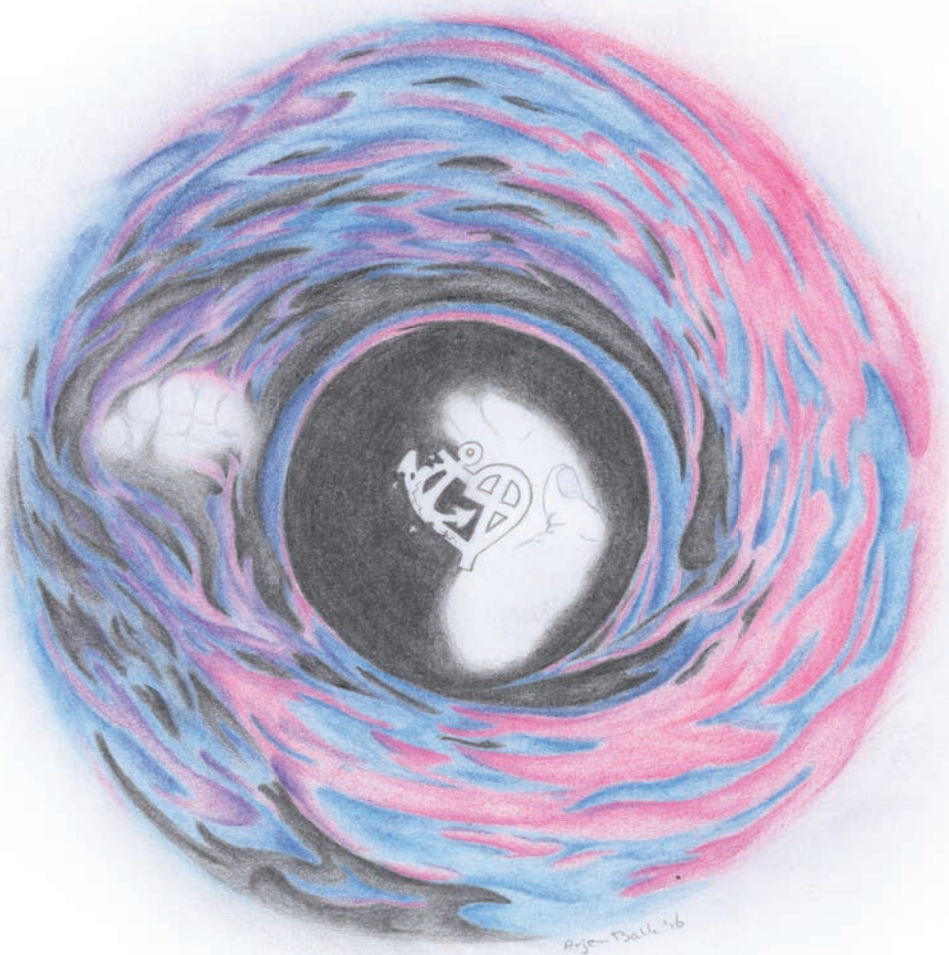
Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

De rol van godsbeelden in de levensverhalen van vrouwen met een incestervaring



ADRIANA W. BALK-VAN ROSSUM

DE ROL VAN GODSBEELDEN IN DE LEVENSVERRHALEN
VAN VROUWEN MET EEN INCESTERVARING

Realisatie en productie: Print Service Ede

ISBN 978-94-91602-85-6

Alle rechten voorbehouden

Ontwerp omslag: Sinds1961grafischontwerp

Omslagillustratie: Arjen Balk

De tekening op de omslag geeft enerzijds een zwart gat weer waarin het slachtoffer van incest kan verdwijnen en anderzijds de draaikolk waarin niet alleen zij, maar ook haar hele omgeving van gezin, familie, vrienden en kerk kunnen worden meegenomen na het bekend worden van de incest.

De verschillende kleuren geven de wisselende intensiteit van de gebeurtenissen en emoties van het leven na de incest weer.

In het zwarte gat van de incestperiode is de rechterhand van God zichtbaar, vaag maar stralend, symbool van zijn aanwezigheid, ondanks de ervaring van zijn afwezigheid. Deze hand houdt beschermend de symbolen van geloof, hoop en liefde vast, die echter wel beschadigd zijn.

In de kleurige draaikolk zijn de vingers van Gods andere hand te herkennen. Deze vingers zijn van invloed op deze draaikolk, niet altijd of blijvend merkbaar, maar wel teken van zijn blijvende betrokkenheid.

VRIJE UNIVERSITEIT

De rol van godsbeelden in de levensverhalen van vrouwen met een incestervaring

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT
ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. V. Subramaniam
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de Faculteit der Godgeleerdheid

op maandag 27 maart 2017 om 15.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door
Adriana Willemina Balk-van Rossum
geboren te 's Gravenhage

Promotoren: prof.dr. R.R. Ganzevoort
prof.dr. M. Kalsky

Broken things (Julie Miller)

*You can have my heart
Though it isn't new
It's been used and broken
And only comes in blue
It's been down a long road
And it got dirty on the way
If I give it to you, will you make it clean
And wash the shame away*

*You can have my heart
If you don't mind broken things
You can have my life
If you don't mind these tears
Well, I heard that you make old things new
So I give these pieces all to you
If you want it you can have my heart*

*So beyond repair
Nothing I could do
I tried to fix it myself
But it was only worse when I got through
Then you walked into my darkness
And you speak words so sweet
And you hold me like a child
Till my frozen tears fall at your feet*

(bron: Album He Walks Through Walls)

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	15
Inleiding	19
Probleemstelling	20
Vraagstelling	21
Doelstelling	21
Indeling van dit proefschrift	23
 I. THEORETISCH GEDEELTE	 25
1. Inleiding	27
2. Traumatisering	32
2.1. Terminologie en definiëring	32
2.2. Onderzoek en theorie	37
2.2.1. Geschiedenis van het traumaonderzoek	37
2.2.2. Inhoud van het traumaonderzoek	40
2.2.3. Neurobiologie en psychologie	41
2.2.4. Psychologische theorieën	43
2.2.5. Het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman	46
2.3. Gebeurtenis, persoon en context	54
2.4. Gevolgen	62
2.5. Herstel	63
2.5.1. Terminologie	63
2.5.2. Aard van het herstel	64
2.5.3. 'Eindpunt' van het herstel	65
3. Coping	66
3.1. Terminologie en definiëring	66
3.2. Onderzoek en theorie	71
3.2.1. Indelingen van coping	72
3.2.2. Dimensies van het copingproces	73
3.2.3. Geschiedenis van het copingonderzoek	76
3.2.4. Inhoud van het copingonderzoek	77
3.3. Gebeurtenis, persoon en context	79
3.4. Religieuze coping	83

3.4.1. Godsdienst en geloof als persoonsgebonden factor in het copingproces	85
3.4.2. Godsdienst en geloof als contextgebonden factor in het copingproces	91
3.4.3. Godsbeelden en het copingproces	96
3.4.4. Onderzoek naar religieuze coping	97
4. Posttraumatische groei	100
4.1. Terminologie en definiëring	100
4.2. Onderzoek en theorie	105
4.2.1. Oorsprong of oorzaak van PTG	105
4.2.2. Indelingen van PTG	105
4.2.3. Geschiedenis van het PTG onderzoek	107
4.2.4. Inhoud van het PTG onderzoek	109
4.3. Gebeurtenis, persoon en context	112
5. Incest	117
5.1. Terminologie en definiëring	117
5.2. Onderzoek en theorie	121
5.2.1. Geschiedenis van het incestonderzoek	122
5.2.2. Inhoud van het incestonderzoek	125
5.2.3. Neurobiologie en psychologie	144
5.2.4. Psychologische theorieën	145
5.3. Gebeurtenis, persoon en context	146
5.4. Gevolgen van incest	156
5.5. Herstel	163
5.5.1. Terminologie	163
5.5.2. Aard van het herstel	164
5.5.3. 'Eindpunt' van het herstel	165
6. Godsbeelden	166
6.1. Terminologie	166
6.2. Definiëring	168
6.3. Indelingen en dimensies of aspecten van godsbeelden	168
6.4. Theorie en onderzoek vanuit psychologisch perspectief	172
6.5. Theorie en onderzoek vanuit theologisch perspectief	185
6.6. Neurobiologie en neurotheologie	195
6.7. Godsbeelden en traumatisering	197

6.7.1. Theorie	197
6.7.2. Onderzoek	199
6.8. Godsbeelden en incest	200
6.8.1. Theorie	201
6.8.1.1. Vanuit psychologisch perspectief	201
6.8.1.2. Vanuit theologisch perspectief	202
6.8.1.3. De feministische theologie	202
6.8.1.4. God de Vader	206
6.8.2. Onderzoek	208
6.9. Godsbeelden en theodicee	210
6.9.1. Het kwaad	210
6.9.2. God en het kwaad	213
6.9.3. Godsbeelden, theodicee en incest	218
II. EMPIRISCH GEDEELTE	221
7. Methodologie	223
7.1. Kwalitatief en kwantitatief	223
7.2. De keuze voor kwalitatief onderzoek	223
7.3. Onderzoeksperspectief en methode	224
7.4. Filosofie en theologie	230
7.5. Aard van het onderzoek	234
7.6. De plaats van de onderzoeker	235
7.7. Ethische aspecten	236
7.8. Beperkingen van het onderzoek en de methode	240
7.9. Dataverzameling en data	243
7.10. Werkwijze	246
8. Incest in de verhalen	253
8.1. De respondenten	253
8.1.1. Leeftijden bij deelname	253
8.1.2. Levensloop	254
8.1.3. Kerkgenootschap/geloofsgemeenschap	255
8.2. De daders	257
8.2.1. Broers als daders	258
8.2.2. Vaders als daders	260
8.2.3. Anderen als daders	263
8.3. De incestgebeurtenis(sen)	264
8.4. De slachtoffers, c.q. de overlevenden	266

8.4.1. Leeftijden tijdens de incestperiode	267
8.4.2. De beleving van de incest	268
8.4.3. Zelfbeschrijving	269
8.4.4. Coping tijdens de incestperiode	269
8.4.5. Religieuze coping tijdens de incestperiode.	270
8.4.6. Coping na de periode van incest	271
8.4.7. Religieuze coping na de periode van incest	274
8.4.8. Zwijgen en praten	276
8.4.9. Hulpverlening	278
8.4.10. Gevolgen van de incest	279
8.5. De context	285
8.5.1. Gezin en familie	285
8.5.2. Moeder als niet-dader	288
8.5.3. Vader als niet-dader	290
8.5.4. Zussen	291
8.5.5. De bredere sociale omgeving	292
8.5.6. De kerk en de kerkelijke gemeente	293
8.6. De culturele context	295
8.6.1. Maatschappij en kerk tijdens de jeugd van de meeste respondenten	295
8.6.2. Maatschappij en kerk op het moment van vertellen van haar verhaal	302
9. De godsbeelden in de verhalen	320
9.1. Inleiding	320
9.2. Schets van de aanwezige godsbeelden	321
9.2.1. De dimensie van de attributies	323
9.2.2. De relationele dimensie	325
9.2.3. De dimensie van het passief handelen	327
9.2.4. De dimensie van het actief handelen	329
9.2.5. Andere aspecten van de godsbeelden	331
9.2.6. Totaalbeeld	332
9.3. Groepen	334
9.3.1. Groep A, positieve dimensies	335
9.3.2. Groep B, problematische dimensies	349
9.3.3. Groep C, negatieve dimensies	368
9.3.4. Groep D, geen dimensies	378
9.3.5. Factoren die een rol spelen bij de verschillende groepen	386
9.3.6. Samenvatting	395
9.4. God de Vader	395

9.4.1. Positieve waardering	397
9.4.2. Negatieve waardering	400
9.4.3. Kanteling van negatief naar positief	402
9.4.4. Vaderbeeld en factoren die een rol spelen	403
9.4.5. Het 'Onze Vader'	404
9.4.6. De kruistheologie	405
9.5. Jezus	406
9.5.1. Inhoud van het beeld van Jezus	406
9.5.2. Jezus en de godsbeelden	411
9.5.3. Jezus en God de Vader	411
9.5.4. Jezus en satan	412
9.6. De Heilige Geest	415
9.7. Theodicee	417
9.7.1. Theodicee in de verhalen	417
9.7.2. Inhoud van de theodicee in de verhalen	418
9.8. Zingeving	425
9.8.1. Zingeving in de verhalen	426
9.8.2. Inhoud van de zingeving	427
10. Posttraumatische groei in de verhalen	431
10.1. Groei op het terrein van de zelfperceptie	432
10.2. Groei op het terrein van de interpersoonlijke relaties	434
10.3. Groei op het terrein van de levensfilosofie	435
10.4. De rol van God bij de groei, ofwel de lijn tussen godsbeelden en posttraumatische groei	438
10.5. De lijn tussen incestervaring en posttraumatische groei	438
10.6. De mogelijke verbindingslijn tussen godsbeelden en de lijn tussen incest en posttraumatische groei	439
10.7. Factoren	440
11. Voornaamste uitkomsten	441
11.1. De aanwezige godsbeelden	441
11.2. Incest en godsbeelden	442
11.3. Incest en rollen van God	443
11.4. Incest en God de Vader	444
11.5. Incest en Jezus	445
11.6. Incest en de Heilige Geest	445
11.7. Incest en elementen uit de Bijbel en de christelijke leer	445
11.8. Belangrijkste factoren	446

III. REFLECTIE EN DISCUSSIE	447
12. Reflectie en discussie	449
12.1. De basisassumpties, de religieuze variant en posttraumatische groei	450
12.1.1. De basisassumpties	450
12.1.2. De religieuze variant van de basisassumpties	453
12.1.3. De basisassumpties en posttraumatische groei	457
12.2. De godsbeelden	459
12.2.1. De vorming en ontwikkeling van de godsbeelden	459
12.2.2. Theologie en psychologie, openbaring en ervaring	460
12.3. Rollen van de godsbeelden	464
12.3.1. God	464
12.3.2. God de Vader	473
12.3.3. Jezus	476
12.3.4. De Heilige Geest	480
12.3.5. God en het kwaad en lijden	482
12.3.6. De rol van God bij zingeving	489
12.4. De leer van schuld en zonde, van vergeving en verzoening	490
12.4.1. Schuld en zonde	491
12.4.2. Vergeving en verzoening	497
12.5. Vrouwvisie en metanarratieven	510
12.6. Andere aspecten in de verhalen	515
IV. CONCLUSIES EN AANBEVELINGEN.	525
13. Conclusies	527
14. Beantwoording van de onderzoeksvraag	531
15. Aanbevelingen	533
15.1. Algemene aanbevelingen	533
15.2. Aanbevelingen voor vervolgonderzoek	534
15.3. Aanbevelingen voor het pastoraat	536
15.4. Aanbevelingen voor de theologie en de verkondiging	538
15.5. Aanbevelingen voor de kerken	541
15.6. Aanbevelingen voor de professionele hulpverlening	400

Samenvatting	544
Summary	552
Bijlagen	560
Informatie	560
Pilot	560
Informatiebrief/mail t.b.v. het verdere onderzoek	562
Media	565
Liedteksten en gedichten	572
Literatuur	582
Curriculum Vitae	615

VOORWOORD

Geweld tegen kinderen roept verbijstering op, woede, stille tochten. Seksueel geweld tegen kinderen roept dit meestal ook op, zolang het maar redelijk ver van ons weg blijft, in het buitenland (de Britse sportwereld) of bij een instituut als Jeugdzorg of de Rooms-Katholieke kerk. Seksueel geweld tegen kinderen dat begaan wordt door de vader, de broer of een ander familielid, roept vooral stilte op. Stilte ingegeven door onbegrip, ongeloof, verbijstering, onmacht, angst, gêne of nog weer wat anders. Misschien ook allemaal tegelijk. In de jaren dat ik aan dit onderzoek werkte en iemand mij vroeg naar het onderwerp, viel er in de meeste gevallen een stilte, of hooguit een reactie als ‘heftig’. Het was duidelijk dat er aangehaakt werd bij het woord ‘incest’ en niet bij ‘godsbeelden’. Het noemen van incest roept ongemakkelijke gevoelens op en snoert letterlijk de mond, er worden geen woorden voor gevonden. Het begrip en de impact ervan waren echter wel bekend, anders waren er wel informatieve vragen gekomen zoals bij allerlei andere onderwerpen meestal gebeurt. Wat ik vooral gemist heb in alles wat ik gelezen heb over incest en ander seksueel misbruik van kinderen, in de reacties van ‘omstanders’ waarover in de verhalen verteld wordt, en in reacties op dit onderzoek die ik zelf kreeg of juist niet kreeg, is woede, woede over wat kinderen wordt aangedaan, woede over seksueel misbruik van kinderen dat nog steeds een enorme omvang heeft, woede naar daders die niet ‘per ongeluk’, maar welbewust een kind seksueel misbruiken, woede over al het zwijgen hierover in kleine en grote verbanden, ondanks de media aandacht. Dit onderzoek is een van de manieren om (opnieuw) de stilte rond incest te verbreken. 66 vrouwen hadden de moed om mij hun levensverhaal te vertellen, een verhaal waarin als rode draad het seksueel misbruik van haar als kind en de gevolgen daarvan, loopt. 57 van die verhalen zijn gebruikt voor dit onderzoek. In het verslag van dit onderzoek heb ik zo goed mogelijk hun stem laten horen en ik hoop dat zij, en anderen met hen, hierdoor iets van erkenning ervaren voor het kwaad dat hen is aangedaan en voor de grote impact die dit in hun leven (gehad) heeft. Ik hoop ook dat dit onderzoek iets te zeggen heeft voor allen die, hoe dan ook, in aanraking komen of gekomen zijn met iemand die als kind seksueel misbruikt is. In dit onderzoek wordt duidelijk wat zij kunnen betekenen voor slachtoffers en overlevenden. Voor de grotere verbanden in kerk en maatschappij hoop ik dat dit onderzoek bijdraagt aan onderkenning en erkenning van het breed aanwezig zijn van incest, aan grotere openheid hierover en aan preventie en hulpverlening. In alle verhalen blijkt dat incest ondervinden grote en langdurige gevolgen heeft. Dat is de ene kant die in de verhalen overduidelijk naar voren komt. De andere kant is dat de meeste respondenten vertellen zich geen slachtoffer meer te voelen, of niet meer uitsluitend slachtoffer. Veel van de verhalen laten de kracht en moed zien van deze vrouwen, allereerst om te overleven, vervolgens om de vaak lange en moeilijke periode van hulpverlening vol te houden en ten slotte om het leven weer voluit te leven met aanvaarding van wat niet meer geheeld kon worden en

dankbaarheid voor wat wel geheeld kon worden en voor wie zij geworden is. In de verslaglegging heb ik zoveel als mogelijk was, recht gedaan aan deze kracht en moed.

In het geheel van het onderzoek heb ik stem gegeven aan wat incest doet met het persoonlijk geloof, met de God van dat geloof, en met de relatie tot die God. In een aanzienlijk deel van de verhalen werd verteld over schade, over verlies aan geloof en aan de relatie met God als gevolg van de incest, maar ook over herstel hiervan en groei daarin, soms naast alle moeiten die daar nog zijn in relatie tot God. Vanuit mijn eigen geloof sluit ik me aan bij deze vrouwen die God daarvoor dankten. Veel vragen blijven over waar geen antwoorden op te geven zijn, niet vanuit het geloof, en vanuit de wetenschap maar gedeeltelijk. Wat mij bijzonder aansprak is wat een van deze vrouwen mij schreef over het zoeken naar de zin van een incestervaring: *“Kan ik zin of betekenis ontdekken aan de incestervaring? Dan zitten we met de vraag die zo oud is als de mens zelf, namelijk de vraag naar de zin van het lijden. Daar heeft geen enkele religie een sluitend antwoord op. Moet je ook niet willen, denk ik. Voor mij geldt: “Wat is mijn eigen antwoord op dit lijden?”* Dit onderzoek is een van de antwoorden, mijn antwoord, op het kwaad van incest en het lijden dat daarvan het gevolg is.

Een voorwoord kan niet zonder dankwoord. Allereerst wil ik natuurlijk professor Ruard Ganzevoort danken dat hij met mij deze weg van onderzoek wilde gaan. Dank ook voor de grote ruimte die je mij liet om hierin mijn eigen weg te vinden. Ik heb veel van je geleerd, al vanaf het eerste gesprek dat wij hadden en jij mij wees op óók de kracht van vrouwen die seksueel misbruikt waren, naast hun kwetsbaarheid. Het stelde mijn blikrichting bij en hielp mij om zowel de negatieve als de positieve aspecten in het hele onderzoek in het oog te houden. Daarnaast heb ik vooral veel van je geleerd bij de promotieseminars. Ik denk met plezier terug aan de andere deelnemers daaraan, aan de positieve feedback die gegeven werd op aspecten van elkaars onderzoek, aan de betrokkenheid op elkaars onderzoek en de positieve sfeer van deze seminars. Speciaal wil ik hier Christiane noemen. Wij leerden elkaar kennen op de promotieseminars en onze onderzoeksonderwerpen lagen tot op zekere hoogte op hetzelfde terrein. Ik wil je heel hartelijk bedanken voor de tijd die jij in je drukke leven wilde vrijmaken, voor alle gesprekken die wij voerden, de gedachten die wij konden delen over wat er allemaal speelde in onze onderzoeken, hoe wij iets konden aanpakken of beschrijven. Deze ‘klankbordfunctie’ was voor mij heel waardevol en heeft me echt gesteund. Daarnaast was voor mij nog veel waardevoller het contact met jou als persoon. Dank dat je mij aanvaardde en toeliet in jouw leven en tot jouw persoon. Veel dank ook voor je adviezen bij allerlei praktische zaken die spelen na de afronding van het proefschrift. Professor Manuela Kalsky wil ik ervoor bedanken dat zij bereid was tweede promotor voor mij te zijn. Dank je voor de vriendelijke en ondersteunende manier waarop je betrokken was bij mij en het onderzoek. Speciaal wil ik je bedanken voor het toegankelijk maken voor mij van de feministische theologie voor zover deze belangrijk kon zijn voor dit onderzoek. Dat maakte dit specifieke deel van de systematische theologie voor mij begrijpelijk en hanteerbaar.

Mijn grootste dank gaat natuurlijk uit naar al die vrouwen die reageerden op mijn verzoek en die mij hun vertrouwen gaven en hun levensverhaal vertelden. Zonder hen en hun openheid was er geen onderzoek geweest. Dank jullie wel voor jullie vertrouwen. Ik weet dat vertrouwen geven aan een onbekende juist voor jullie heel moeilijk is. Toch deden jullie het en velen vertelden ook waarom, namelijk om een bijdrage te kunnen leveren aan openheid over en bespreekbaarheid van seksueel misbruik van kinderen door familieleden, aan preventie en hulpverlening ten behoeve van medeslachtoffers, in de maatschappij, maar vooral ook in de kerken. Die hoop deel ik met jullie. Het spreekwoord zegt: 'de gestage druppel holt de steen uit'. Ik hoop dat dit onderzoek een van de druppels zal zijn die meehelpt om de steen van zwijgen over seksueel misbruik van kinderen in gezin en familie uit te hollen. Sommigen van jullie vermeldde er speciaal bij dat ze haar verhaal (ook) vertelden om te laten weten wat God in hun leven gedaan had. Dit geloofsgetuigenis heb ik zo goed mogelijk laten doorklinken in de verslaglegging van het onderzoek en ik hoop dat anderen die dit (nog) niet zo beleven er door bemoedigd zullen worden. Dit onderzoek had als spits de godsbeelden. Jullie hebben daar uitgebreid over verteld. Voor mij als vrouw, als (voor de meesten) generatiegenoot en als medechristen, heeft dit veel herkenning opgeleverd. Ik heb veel van jullie geleerd, ook voor mijn eigen geloof. Jullie verhalen hebben ook mij bemoedigd en mijn geloof versterkt dat God, ondanks alle moeiten en problemen die er mogelijk nog zijn, toch altijd met ons meegaat en ons onvoorwaardelijk liefheeft. Onderzoek doen naar incest is vanwege de vele onbehaaglijke gevoelens die het oproept, een betrekkelijk eenzame weg om te gaan. Daarom wil ik speciaal die vrouwen bedanken die naar mij vroegen, hoe het met mij ging bij het lezen en verwerken van al die verhalen, die er blijk van gaven te weten dat dit best wel eens moeilijk kon zijn. Dit meeleven heeft mij goed gedaan.

Aan alle medewerkers van de VPSG (Vrouwen Pastoraat Seksualiteit Geweld) ben ik heel veel dank verschuldigd. Zij hebben meegeleefd, ondersteuning en bemoediging gegeven, en waren altijd bereid om op mijn vragen antwoord te geven of te zoeken. Marthe, Gezien, Mad-dy, Jeannette en Judith, hartelijk bedankt voor alles wat jullie voor mij betekend hebben!

Ik wil ook al diegenen bedanken die zich ingezet hebben voor het vinden van vrouwen die wilden meewerken aan dit onderzoek. Het resultaat hiervan droeg zeker bij aan het aantal respondenten.

In het verloop van het onderzoek hebben een paar mensen op onderdelen met mij meegedacht of zijn klankbord geweest voor mijn theologische vragen. Arie, Wim en Jaap, hartelijk bedankt daarvoor! Ook aan Jan en Ab ben ik dank verschuldigd, beiden zijn inmiddels helaas overleden.

Wanneer ik terug ga naar het begin, dan wil ik Frank bedanken die mij op het spoor van de studie theologie zette en jaren later de suggestie van dit promotieonderzoek deed. Het was goed.

Mijn dochter Jiska, tevens mijn privé computerdeskundige, ben ik ongelooflijk veel dank verschuldigd voor alle hulp die zij mij gegeven heeft bij alles wat de computer en zijn problemen betreft. Dank je Jiska, voor je bereidheid en je geduld van al die jaren, voor de manier waarop jij mij veel geleerd hebt, voor je onschatbare hulp bij computerproblemen en bij het nadenken over onderzoeksprocessen, voor je inzet voor de lay-out van het proefschrift, voor je opgewektheid en nuchterheid waar het onderzoek en promotie betreft. Voor wat betreft promoveren geldt bij ons niet 'zo moeder, zo dochter', maar 'zo dochter, zo moeder', hoop ik.

Mijn zoon Arjen wil ik bedanken voor zijn creatieve geest en potlood bij het bedenken en de uitvoering van de tekening op de omslag van dit boek. Arjen, je had al snel door wat mijn bedoeling was en kon dit in een beeld omzetten en vervolgens ook tekenen. Dankjewel dat je je tijd en gave hiervoor wilde inzetten!

Sheila heeft voor de vertaling van de samenvatting in het Engels gezorgd. Enorm bedankt dat je dit wilde doen!

Als laatste, maar belangrijkste, wil ik mijn lief, mijn echtgenoot Eijo bedanken. Hij heeft vanaf mijn 18e levensjaar naast en achter mij gestaan, in 'goede en kwade dagen'. Hij heeft het mogelijk gemaakt dat ik op latere leeftijd kon gaan studeren, hij heeft achter mij gestaan bij dit onderzoek, mij gesteund en bemoedigd, vooral ook door steeds te zeggen "maar je doet het toch voor je plezier?!" Dat hielp mij om te relativeren, om ook tijd vrij te houden voor andere dingen. Hij heeft geduld met mij gehad, ook toen er 'tijd samen' ingeleverd moest worden vanwege dit onderzoek. Hij is trots op mij. Eijo, je bent geweldig en ik hoop dat we nog vele jaren samen krijgen!

INLEIDING

In de afgelopen jaren is er veel bekend geworden over seksueel misbruik van kinderen in allerlei verbanden en instituties (zie bijvoorbeeld de rapporten op www.nationaalrapporteur.nl). Wie de media volgt, komt bijna wekelijks nieuwe berichten tegen over allerlei geweld tegen kinderen in binnen- en buitenland, variërend van uitbuiting tot seksslavernij. Seksueel misbruik van kinderen, individueel of georganiseerd, is wijdverbreid helaas. Waar echter veel minder over gesproken wordt, is seksueel misbruik van kinderen binnen het gezin en de familie, kortweg incest¹. In de golf van publicaties sinds 2010, toen het misbruikschandaal in de Rooms-Katholieke kerk openbaar werd, ben ik geen publicatie in de media tegengekomen die sprak over die specifieke vorm van seksueel misbruik van kinderen die wij incest noemen. In de jaren '80 en '90 van de vorige eeuw was er veel aandacht voor incest, vooral vader-dochter incest, aangekaart en openbaargemaakt door de vrouwenbeweging. In die periode is er veel onderzoek geweest naar incest, de gevolgen ervan, en allerlei aspecten die samenhangen met een incestsituatie. Na de eeuwwisseling is die aandacht (veel) minder geworden, getuige het aantal publicaties van onderzoeken en opiniërende artikelen. Inmiddels is bekend (zie bijvoorbeeld het onderzoek van Draijer, 1990) dat incest in alle lagen van de bevolking en in alle soorten regio's voorkomt. Incest kan dus ook voorkomen in gezinnen en families die christelijk zijn. De vraag is dan of en wat dit betekent voor het christelijk geloof en de godsbeelden als een van de centrale concepten van dit geloof, van het slachtoffer van incest. Vooral in de jaren '80 en '90 is er veel geschreven over de relatie tussen incest en het christelijk geloof. Door de vrouwenbeweging werd aandacht gevraagd voor het gegeven dat incest veelal een negatieve invloed op geloof en godsbeeld (b)leek te hebben en dat tegelijk elementen uit de christelijke leer en sommige christelijke godsbeelden de gevolgen van incest versterkten en herstel belemmerden. Hierbij moet wel bedacht worden dat er toen vrijwel uitsluitend aandacht was voor vader-dochter incest. Deze uitspraken werden mede gekleurd door de afkeer van de sterk patriarchale elementen in de Bijbel, de christelijke leer en de christelijke God, alsook door de ongelijke machtsverdelingen in de maatschappij en de kerk tussen mannen en vrouwen. Inmiddels is er op deze terreinen wel het een en ander veranderd en bovendien is er veel meer bekend geworden over andere varianten van incest dan alleen die tussen vader en dochter. Dat roept dan de vragen op of en hoe incest en godsbeelden (als centraal concept van het christelijk geloof) eventueel op elkaar inwerken, en dat bij allerlei varianten van incest.

1 Incest is een cultureel bepaalde term die alleen verwijst naar seksueel contact tussen bloedverwanten, dat al dan niet misbruikend kan zijn. In het algemeen spraakgebruik, en ook in dit boek, wordt het vanwege de duidelijkheid en korte weergave gebruikt als aanduiding van seksueel misbruik van kinderen door een gezins- of familielid (zie voor de uitgebreidere definiëring par. 5.1.).

Veel wetenschappelijk onderzoek naar specifiek de godsbeelden en hun rol in een situatie van incest, of de eventuele gevolgen van incest voor de godsbeelden (en het geloof) van de slachtoffers, is er niet. Daarom is er gekozen voor een exploratief onderzoek naar de rol van godsbeelden in de levensverhalen van incestoverlevenden. Exploratief onderzoek, met de keuze voor kwalitatief onderzoek vanuit een narratief perspectief (*zie voor de verantwoording hiervan hoofdstuk 7*), heeft als gevolg dat er een waaier aan uitkomsten kan zijn. Enerzijds betekent dit dat er een breed overzicht kan ontstaan, anderzijds beperkt dit de mogelijkheden om overal diep op in te gaan. Hiervoor zal dan vervolgonderzoek nodig zijn.

Probleemstelling

Incest is een van de traumatiserende gebeurtenissen die kinderen kunnen treffen. De gevolgen zijn vaak ingrijpend en langdurig. Omdat er bij incest meestal sprake is van een situatie in plaats van een enkele gebeurtenis, wordt ook de ontwikkeling van het kind beïnvloed. Er is een groot scala aan intrapsychische, relationele en gedragsmatige gevolgen bekend. Incest neemt - samen met ander intra familiaal geweld - een aparte plaats in onder de traumatiserende gebeurtenissen die kinderen kunnen treffen. Incest vindt plaats in de jaren dat de hele persoonlijkheid nog volop in ontwikkeling is, het speelt zich af in afhankelijkheids- en vertrouwensrelaties, het kind kan er nauwelijks aan ontsnappen, en incest gaat vrijwel altijd gepaard met (een cultuur van) zwijgen. Bovendien zijn bij incest de directe hulpbronnen voor een kind, namelijk gezin en familie, grotendeels afgesneden.

Een kind dat in een christelijke context opgroeit, krijgt geloofsaspecten en godsbeelden overgedragen. Bij het opgroeien en volwassen worden, hoort ook geloofsontwikkeling. Wanneer er tevens sprake is van incest en de ontwikkeling van het kind hierdoor ingrijpend wordt beïnvloed, is het denkbaar dat er ook invloed is op geloofsaspecten, godsbeelden en geloofsontwikkeling.

Er is zeer veel onderzoek bekend naar traumatisering bij volwassenen, naar de wisselwerking tussen traumatisering en religie en tussen religie en herstelproces. Religie kan een positieve rol spelen in het coping- en herstelproces. Religie kan tevens bron of factor zijn bij zin- en betekenisverlening. Traumatisering kan echter ook verlies aan religie of religieuze aspecten tot gevolg hebben. Er is nog weinig onderzoek bekend over hoe al deze processen werken bij mensen die als kind getraumatiseerd raakten.

Het christelijk geloof is een heel breed terrein. Het heeft een institutionele kant en omvat dogma's, regels, praktijken, en structuren die gericht zijn op (de relatie met) het transcendente, c.q. God. Daarnaast is er de persoonlijke kant van geloven, namelijk als individu of collectief (de gemeente) cognitief, emotioneel en gedragsmatig betrokken zijn op deze institutionele kant en/of het transcendente, c.q. God. Godsbeelden zijn in het christendom en in het chris-

telijk geloof centrale concepten. Elk onderzoek en elke onderzoeker kent zijn/haar beperkingen. Daarom heb ik mij bij dit onderzoek beperkt tot de godsbeelden van de respondenten in relatie tot hun incestervaringen en herstelproces.

Incest is per definitie een traumatiserende gebeurtenis (Draijer, 1990, p. 75). Dat betekent dat er sprake kan zijn van posttraumatische groei². Een van de terreinen waarop posttraumatische groei kan plaatsvinden is het terrein van de levensfilosofie, waaronder godsdienst en geloof vallen. Er is nog niet veel onderzoek gedaan naar posttraumatische groei bij kinderen. Ook bij dit onderzoek is dat niet mogelijk vanwege de wettelijke leeftijdsbeperkingen en omdat er speciale vaardigheden vereist zijn om adequaat onderzoek bij kinderen te doen. Wel is het mogelijk om in de levensverhalen te kijken naar veranderingen waarover verteld wordt en die als posttraumatische ‘groei’ benoemd zouden kunnen worden.

Al deze overwegingen hebben geleid tot de vraagstelling.

Vraagstelling

Welke rol geven volwassen vrouwelijke overlevenden van incest in hun levensverhaal aan hun godsbeelden, in relatie tot hun incestervaring en in relatie tot hun eventuele posttraumatische groei?

Doelstelling

Het eerste doel van dit onderzoek, en de relevantie ervan, is *theoretisch* van aard. Er wordt meer inzicht verkregen in de aard van de godsbeelden in de verhalen van incestoverlevenden, en in hun rol(len) die zij daarin krijgen. Daarnaast kan duidelijker worden welke relatie er ligt of gelegd wordt tussen de verschillende godsbeelden en de incestervaring, tussen godsbeelden en herstelproces, tussen godsbeelden en posttraumatische groei. Daarbij kan naar voren komen welke aspecten van godsbeelden als beschadigend of belemmerend, dan wel als heilzaam of helend ervaren zijn ten aanzien van het omgaan met de incestervaring, maar ook of en hoe de incestervaring van invloed is geweest op de aanwezige godsbeelden. Het is tevens mogelijk dat er (ook) andere factoren gevonden worden die van invloed zijn (geweest) op de verbinding tussen incest en godsbeelden. Ten slotte kan duidelijk worden of er posttraumatische groei heeft plaatsgevonden en welke rol daarbij aan de godsbeelden ge-

2 Onder posttraumatische groei wordt in de literatuur over traumatisering en de gevolgen daarvan, verstaan de duidelijke en stabiele positieve gevolgen die er kunnen zijn na het meemaken van een traumatiserende gebeurtenis, onafhankelijk van eventuele negatieve gevolgen (*zie verder hoofdstuk 4*). Dit concept is in relatie met incest een lastig concept en wel omdat er meestal geen pre trauma metingen geweest zijn en omdat deze eventuele groei verweven is met de ontwikkeling van het kind tot volwassene (*zie verder par. 4.1.4.*).

geven wordt. Ook hierbij kunnen andere belangrijke factoren gevonden worden. Dit onderzoek is daarom theoretisch relevant voor zowel de (godsdiens)tpsychologische discipline als de (praktisch) theologische discipline. Extra theoretische relevantie heeft dit onderzoek voor de theologische discipline, omdat het meer inzicht kan geven in hoe godsbeelden die in de theologie een zekere vanzelfsprekendheid kunnen hebben, bij beschadigde vrouwen en in gehavende levens feitelijk kunnen functioneren. Hetzelfde geldt voor uitkomsten die niet direct met de godsbeelden te maken hebben. Voor dit deel van de doelstelling is het onderzoek beschrijvend en interpreterend.

Het tweede doel van dit onderzoek, en de relevantie ervan, is *praktisch* van aard. In de eerste plaats is het mijn persoonlijke doel om slachtoffers en overlevenden van incest zelf aan het woord te laten. Behalve in egodocumenten komen zij weinig zelf aan het woord en in het grote geheel van het spreken over seksueel misbruik van kinderen komen zij nauwelijks voor, terwijl het hierbij toch gaat om een percentage van minstens een op de zeven vrouwen in Nederland (Draijer, 1990). In het verloop van het onderzoek bleek bovendien uit de vragen die mij gesteld werden, dat een aantal vrouwen ‘leefde met uitsluitend haar eigen verhaal’. Zij kenden geen anderen met soortgelijke ervaringen of hadden daar niet over gelezen, terwijl er wel behoefte bleek aan herkenning (“*kom je dat ook bij anderen tegen?*”). Ik hoop dat zij met dit onderzoek zichzelf soms zullen herkennen, erkenning ervaren en zich bevestigd voelen. In de tweede plaats is het doel van dit onderzoek het besef te vergroten in maatschappij, kerken en geloofsgemeenschappen dat incest geen geïsoleerd verschijnsel is, maar veelvuldig voorkomt en grote gevolgen heeft, waarbij ook de godsbeelden betrokken kunnen zijn. Dit in de hoop bij kerken en geloofsgemeenschappen de kennis en de openheid te vergroten over seksueel misbruik van kinderen, mee te werken aan preventie en vooral aan een meer pastorale omgang met overlevenden, opdat voor hen de kerk meer, of weer, een veilige plek wordt waar zij terecht kunnen met hun levensverhaal, getroost worden, en waar zij ondersteund worden bij behoud en herstel van haar relatie tot God. Vervolgens kan dit onderzoek praktisch relevant zijn als de resultaten ervan algemene lijnen laten zien die vertaald kunnen worden in aanbevelingen naar begeleiders van incestoverlevenden (psychologen en pastores). Ten slotte kan dit onderzoek praktisch relevant zijn als de resultaten vertaald kunnen worden naar aanbevelingen voor het gebruik van godsbeelden in de religieuze taal van theologie, prediking, catechese en pastoraat. Voor dit deel van de doelstelling zijn aanbevelingen naar aanleiding van de resultaten van belang en vooral publiciteit van het onderzoek.

Indeling van dit proefschrift

Dit proefschrift bestaat uit vier delen. Het eerste deel is theoretisch van aard. Hierin wordt, in grote lijnen, weergegeven wat er bekend is op het terrein waar dit onderzoek zich bevindt, namelijk traumatisering, coping, posttraumatische groei, incest en godsbeelden.

Het tweede deel verantwoordt de methodologie en methode en geeft de resultaten van het empirisch onderzoek weer.

Deel drie bevat de reflectie en discussie en deel vier de conclusies en aanbevelingen.

Daarna volgen nog de samenvatting, de bijlagen, de literatuurlijst en het curriculum vitae.

I. Theoretisch gedeelte

1. INLEIDING

Centraal in dit onderzoek staan de godsbeelden en hun rol(len) zoals deze voorkomen in de levensverhalen van de respondenten. Godsbeelden zijn echter over het algemeen geen losstaande concepten, maar behoren bij een vorm van religie of spiritualiteit. Dit onderzoek beperkt zich tot de christelijke religie. Bij de werving is dit zo goed mogelijk duidelijk gemaakt (*zie bijlage media*). Alle respondenten, op twee na, zijn christelijk opgevoed. Deze twee zijn na hun jeugd christelijk geworden. In verschillende levensverhalen wordt verteld over verschuivingen van de specifiek christelijke religiositeit naar terreinen van meer algemene spiritualiteit met daarbij verandering van godsbeelden. In dit onderzoek wordt niet vooraf beoordeeld welke godsbeelden er wel en niet behoren tot de christelijke religie, alle worden meegenomen in dit onderzoek. Echter, de spits van het onderzoek ligt wel bij de godsbeelden zoals deze aanwezig zijn binnen de breedte van het christendom. Dat betekent dat er vormen van spiritualiteit zijn, met de eventueel daarbij behorende godsbeelden, die daar buiten vallen. Deze worden wel genoemd en meegenomen in de analyse, maar daar wordt bij de reflectie niet dieper op ingegaan. Evenzo blijven systematisch-theologische aspecten van dit onderzoek binnen de christelijke religie.

Omdat de woorden spiritualiteit, religiositeit, religie, godsdienst en geloof zowel in de literatuur als in de volksmond op een verwarrende manier door elkaar gebruikt en van een verschillende inhoudelijke betekenis voorzien worden, zal hier kort iets gezegd worden over hoe zij betekenis hebben binnen dit onderzoek. Extra complicatie bij deze termen is het verschil tussen de Engelse begrippen en de Nederlandse. Het Engelse woord ‘religion’ heeft een andere inhoud dan het Nederlandse woord ‘religie’, en het Engels kent twee verschillende begrippen (faith en belief) voor het ene Nederlandse woord ‘geloof’. Daarom zal, om de spraakverwarring tussen Nederlandse en Engelse termen te vermijden, voor dit onderzoek vooral de Nederlandse terminologie gebruikt worden en zal, waar nodig, de overeenkomende Engelse term vermeld worden. Spiritualiteit wordt hier gedefinieerd als ‘*de persoonlijke zoektocht naar antwoorden op zingelevingsvragen en/of het gericht zijn op of de relatie tot het transcendente*’ (Moreira-Almeida et al., 2006). In deze definitie is zowel de immanente, als de transcendente dimensie aanwezig. Religiositeit en spiritualiteit worden in de praktijk vaak door elkaar gebruikt (zie voor uitgebreide overwegingen met betrekking tot definiëring en onderscheid Zinnbauer en Pargament, 2005). Religiositeit wordt hier onderscheiden van spiritualiteit, door het te benoemen als een vorm van spiritualiteit die gekoppeld is aan een religie, voor dit onderzoek dus de christelijke religie. Daarmee is tegelijk de verhouding tussen de twee aangegeven. Spiritualiteit is het meest brede concept. Zij kan al dan niet gevuld zijn met elementen uit een religie. Religiositeit is beperkter, het bestaat alleen gekoppeld aan een religie. Deze religiositeit kan al dan niet gevuld zijn met een spi-

ritualiteit die voortkomt uit of gekoppeld is aan de betreffende religie. Hiermee wordt aangesloten bij Hodges (2002), Salsman et al. (2005) en Frey et al. (2005) die allemaal beide concepten zien als onafhankelijk en gescheiden van elkaar, maar wel aan elkaar gerelateerd of elkaar overlappend. Salsman et al. (2005) benadrukken nog dat beide concepten multidimensioneel zijn. Beide kunnen cognities, emoties en gedrag omvatten. Hiermee is de relatie tot elkaar en de mogelijke overlap complex. Emmons en Crumpler (1999) noemen specifiek het godsbeeld als hét cruciale verschil tussen 'spirituality' en 'religion'. Voor dit onderzoek, dat zich immers beperkt tot de christelijke religie, wordt godsdienst benoemd als *'dat omvattende geheel van dogma's, regels, praktijken, structuren en inhoud, dat gericht is op (de relatie met) het of de transcendente, meestal God genoemd'* (Moreira-Almeida et al., 2006). Het betreft hier dus vooral de institutionele kant van een godsdienst, in dit onderzoek specifiek de christelijke godsdienst. Met godsdienst en godsdienstig wordt bedoeld een zich conformeren aan de institutionele kant van een godsdienst. Dit kan zowel cognitief als gedragsmatig zijn, meestal beide. Fowler's 'belief' (1981, 1991) en Pargament's 'extrinsic religious oriëntation'³ komen hier min of meer mee overeen. Het Engelse 'religion' kan hiermee samenvallen (zie bijvoorbeeld Moreira-Almeida et al., 2006), maar betekent meestal meer. Dit Engelse concept omvat meestal tevens de persoonlijke betrokkenheid op deze institutionele kant, zowel cognitief als emotioneel als gedragsmatig. Een enkele keer zal om taalkundige redenen, of om recht te doen aan de aangehaalde auteur, de Nederlandse term religie/religieus gebruikt moeten worden (zoals bijvoorbeeld bij religieuze coping.). Deze zal dan steeds inhoudelijk zowel godsdienst als geloof omvatten. Geloof wordt hier gedefinieerd als de verinnerlijking van godsdienst en de persoonlijke betrokkenheid op en ervaring van de aangereikte geloofswaarheden. Hier betreft het vooral de emotionele en affectieve dimensie, al kunnen die niet geheel los van de cognities gezien worden. Fowler's 'faith' (1981, 1991) en Pargament's 'intrinsic religious oriëntation'⁴ zijn hiermee vergelijkbaar.

Glock en Stark (1965, p. 20 ev.) onderscheiden vijf dimensies van 'religiosity': "experiential, ritualistic, ideological, intellectual en consequential dimension". In Nederlandse termen zijn dit gevoel en ervaring, religieuze praktijk, overtuiging, kennis, en effecten of consequenties. In deze vijf dimensies komen godsdienstig en gelovig samen, waarbij cognities, emoties, ervaring en beleving, en praktijk, alle een plek hebben. Het gebruik van het woord 'geloof' in dit onderzoek, omvat al deze dimensies en is daarmee gedefinieerd als multidimensioneel (Wulff, 1997; Spilka et al., 2003) Omwille van de leesbaarheid, zal steeds het woord 'geloof' gebruikt worden, waarbij dus meerdere van deze dimensies aan de orde kunnen zijn. Geloof heeft dus een intrapsychische component (emotie en cognitie), een relationele component (de relatie tot anderen en tot God) en een gedragsmatige component (hoe het geloof

3 Met extrinsic religious orientation/religiousness wordt bedoeld een passief, fragmentarisch, gedeeltelijk en weinig gebruik van religie ten behoeve van zichzelf en het eigen leven (in: Pargament, 1997, p.63).

4 Met intrinsic religious orientation/religiousness wordt bedoeld een verinnerlijkte vorm van religie die het hele leven omvat en gericht is op God (in: Pargament, 1997, p.63).

zich praktisch uit) (Pargament, 1997). Deze vier concepten, spiritualiteit, religiositeit, godsdienst en geloof, zijn met elkaar verweven en oefenen wederzijds invloed op elkaar uit. Zij zijn geen statische factoren, maar geven een proces weer dat voortdurend beïnvloed wordt door persoonlijke en contextuele factoren (Pargament, 1997; Ganzevoort, 1998a; Chen en Koenig, 2006). Zij zijn veelkleurige concepten (Salsman et al., 2005; Chen en Koenig, 2006).

Dit onderzoek bevindt zich op het terrein van de praktische theologie. De praktische theologie is verweven met de sociale wetenschappen, voor dit onderzoek vooral de (godsdienst) psychologie. Tegelijk vraagt de praxis ook om doordenking ervan en dat is het terrein van de systematische theologie. In par. 7.4. wordt over de verbindingen van de praktische theologie met de sociale wetenschappen en de systematische theologie meer gezegd. Vanwege deze verbindingen wordt er in dit onderzoek ook aandacht gegeven aan (godsdienst)psychologische en systematisch-theologische aspecten ervan, echter beperkt, omdat praktisch-theologische aspecten centraal staan.

Theologie betekent letterlijk: het (wetenschappelijk) spreken over God⁵. Voor het christelijk geloof geldt de premisse dat God bestaat (van den Brink en van der Kooi, 2012, p. 53 ev.) en in het licht van dat geloof in God wordt in de (christelijke) theologie vervolgens systematisch nagedacht over de consequenties van dat geloof op het brede terrein van onze werkelijkheid en toekomst (van den Brink en van der Kooi, 2012, p. 19,20). De inhoud van de theologiebeoefening en haar verhouding tot de werkelijkheid kan echter verschillen. Van den Brink en van der Kooi (2012, p.41 ev.) noemen vijf varianten, namelijk theologie als wijsgerige discipline, theologie als zoektocht naar de grootste gemene deler tussen geloof en cultuur waarbij de filosofie een rol speelt, theologie waarbij christendom en cultuur gelijkwaardige bronnen van geloof en theologie zijn en voortdurend met elkaar in gesprek gebracht worden, theologie als apologetische discipline waarbij de bijbelse boodschap de voornaamste bron van de theologie is die echter wel in dialoog gebracht moet worden met andere vakgebieden en levensbeschouwingen, maar niet als gelijkwaardige bron, en theologie als christelijke zelfdescriptie waarbij een apologetisch gesprek met de cultuur liefst vermeden wordt. De praktische theologie bevindt

5 Voor wat betreft de systematisch-theologische aspecten van dit onderzoek maak ik voornamelijk gebruik van de dogmatiek van Berkhof (2002, 8e druk) en die van Van den Brink en van der Kooi (2012). Vele andere dogmatische geschriften zouden te gebruiken zijn (zoals bijvoorbeeld die van Calvijn, Kersten, Wentsel, Bavinck, Barth, Bernhard Bartmann en andere katholieke geleerden). Dit is echter een praktisch-theologisch en geen systematisch-theologisch onderzoek. Systematisch-theologische aspecten komen dan ook maar beperkt aan de orde. De belangrijkste reden voor het gebruik van genoemde dogmatieken ligt in het feit dat ongeveer driekwart van de respondenten opgroeide in de jaren '50, '60 en '70 van de vorige eeuw en in hun verhalen een tamelijk eenvormig kerk- en geloofsbeeld laat zien (zowel katholiek als protestants), dat in hedendaagse termen 'orthodox' genoemd kan worden. Beide dogmatieken sluiten hier goed bij aan. Op het moment van vertellen van hun verhaal is het geloofsbeeld dat de respondenten weergeven breder uitgewaaierd dan wat nu onder 'orthodox' verstaan wordt. Desondanks is het beeld van kerkelijke betrokkenheid nog steeds dat van het mainstream (traditionele) christendom en zijn beide dogmatieken relevant. Zie verder de hoofdstukken 8 en 9.

zich meestal bij de derde en vierde genoemde variant (*zie verder hoofdstuk 7, methodologie*).

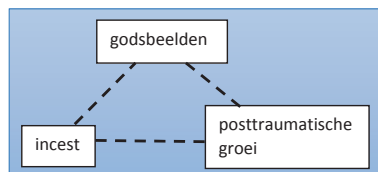
In de loop der tijd werd de christelijke leer doordacht en werden elementen uit deze leer vastgelegd in bijvoorbeeld geloofsbelijdenissen en catechismussen. De theologie ging daarmee meer omvatten dan alleen de godsleer. Het werd tevens de wetenschappelijke studie naar de christelijke dogma's. Essentieel en uniek voor het christendom is de persoon van Jezus, tegelijk mens en God⁶.

Psychologie is gericht op het begrijpen van het denken, voelen en gedrag van mensen. De godsdienstpsychologie richt zich dus op het begrijpen van het hoe en waarom van de godsdienst en het geloof van mensen. Standaardwerken over de 'psychology of religion', zijn onder meer die van Wulff (1997), van Spilka et al. (2003), van Paloutzian en Park (Eds., 2005) en van Pargament et al. (2013). Dit onderzoek heeft een sterke psychologische component, omdat er enerzijds bij de vorming en ontwikkeling van godsbeelden psychologische processen een grote rol spelen en anderzijds omdat incest meestal ook gevolgen heeft voor de psyche van het kind. Dit onderzoek heeft ook een duidelijke theologische component. De respondenten werden christelijk opgevoed en kregen dus impliciet of expliciet godsbeelden en andere theologische noties overgedragen, en vervolgens is er het doel van het onderzoek, namelijk om de praxis (de levensverhalen) te vergelijken met de theologie (de theorie). Op de verhouding tussen praxis en theorie zal in hoofdstuk 7 nader ingegaan worden.

De hoofdvraag van dit onderzoek is:

“Welke rol geven volwassen vrouwelijke overlevenden van incest in hun levensverhaal aan hun godsbeelden in relatie tot hun incestervaring en in relatie tot hun eventuele posttraumatische groei?”

Deze vraag laat zich als volgt in eenvoudige vorm weergeven:



De stippellijnen geven aan dat er in de verhalen een verbinding aanwezig kan zijn tussen elk van de drie hoekpunten, of dat er in de verhalen een verbinding te herkennen is op basis van de literatuur.

6 Binnen het christendom is een variatie aan visies op Jezus, zijn mens-zijn en zijn God-zijn en de verhouding tussen die twee, aanwezig. Dit laat ik verder liggen, aangezien deze discussie geen deel van dit onderzoek uitmaakt.

In dit theoretisch gedeelte worden de kernconcepten van dit onderzoek vanuit de bekende literatuur hierover besproken en wordt gekeken of en hoe zij met elkaar verbonden kunnen zijn. Deze kernconcepten zijn de in de vraagstelling expliciet genoemde concepten incest, godsbeelden en posttraumatische groei. Er zijn echter nog enkele impliciete kernconcepten in de vraagstelling aanwezig, namelijk traumatisering en coping. Incest is een van de vele traumatiserende gebeurtenissen die in het leven mogelijk zijn. Om dit in een zinvol kader te plaatsen is het nodig eerst aandacht te besteden aan traumatisering in het algemeen. Coping is een belangrijke factor bij zowel traumatisering en herstel, als bij posttraumatische groei. Daarom wordt coping apart besproken, met daarbij speciale aandacht voor religieuze coping. Na een overzicht van het 'brede terrein' waarop dit onderzoek zich bevindt, namelijk dat van traumatisering, coping en posttraumatische groei, zal 'ingezoomd' worden op incest, als specifieke traumatiserende gebeurtenis. Ten slotte zullen de godsbeelden aan de orde komen, waar de voorgaande hoofdstukken bij betrokken zullen worden.

2. TRAUMATISERING

In dit hoofdstuk zal eerst ingegaan worden op terminologie en definiëring. Vervolgens zullen onderzoek en theorie aan de orde komen. Er zal in grote lijnen worden weergegeven wat er aan onderzoek op het gebied van traumatisering gedaan is en wordt, en de inzichten die daarmee verkregen zijn. Na een korte weergave van de neurobiologische stroming, zal de aandacht verder uitgaan naar de psychologie van traumatisering. De keuze voor de psychodynamische theorie van Janoff-Bulman (1992) zal verantwoord worden. De drie constituerende factoren bij traumatisering, namelijk gebeurtenis, persoon en context, krijgen elk apart aandacht en vervolgens ook in hun wisselwerking. Ten slotte zal er kort iets over de gevolgen van traumatisering en over herstel gezegd worden.

2.1. Terminologie en definiëring

2.1.1. Terminologie

Literatuur over traumatiserende gebeurtenis en traumatisering kenmerkt zich door een veelheid aan termen en een verwarrend woordgebruik. De Engelstalige literatuur gebruikt naast en door elkaar de termen ‘trauma’, ‘traumatic stress’, ‘traumatic event’, ‘(traumatic) stressor’, ‘stress reaction’, en ‘(psychic) traumatization’. Behalve het gebruik van verschillende woorden voor dezelfde concepten, kan met hetzelfde woord ook een verschillend concept bedoeld worden. Het duidelijkste voorbeeld hiervan is het woord ‘trauma’. Dit woord wordt, verschillend per auteur, gebruikt voor ófwel de gebeurtenis ófwel de beleving van degene die de gebeurtenis meemaakt en de gevolgen daarvan ondervindt. Sommige auteurs gebruiken zelfs dit ene woord ‘trauma’ om zowel de gebeurtenis als de gevolgen daarvan aan te duiden. Een enkele keer klinkt er een kritisch geluid ten aanzien van de verwarring op taalkundig en conceptueel terrein (Kleber en Brown, 1992; Shalev, 1996).

Voor Nederlandstalige literatuur geldt hetzelfde. Veelal is de Engelse terminologie overgenomen, met de daarbij behorende verwarring. Vooral de Engelse woorden ‘stress(or)’ en ‘trauma’ geven problemen. De inhoud van het woord ‘stress’ is verschillend voor het Engels en het Nederlands. ‘Stress’ geeft in het Nederlandse taalgebruik een persoonlijke beleving van (aanhoudende) druk en spanning weer, al dan niet gepaard gaande met lichamelijke verschijnselen. Het is een algemene term voor min of meer normale situaties en zeker niet specifiek verbonden met het ervaren van traumatiserende gebeurtenissen. Een Nederlands equivalent voor het woord ‘stressor’ als datgene wat de druk en spanning veroorzaakt, is er niet. Het woord ‘trauma’ wordt veelvuldig gebruikt in de Nederlandstalige literatuur en kan, net als in het Engels, zowel doelen op de traumatiserende gebeurtenis als op de gevolgen ervan.

Voor het woord ‘trauma’ geldt dat het is ingeburgerd in het algemeen spraakgebruik, met de dubbele betekenis van een schokkende gebeurtenis en de beleving van de betrokken persoon. Bovendien is het woord ‘trauma’ in de huidige tijd, met zijn behoefte aan krachtig taalgebruik, aan inflatie onderhevig (Kleber, 1999; Aarts, 2007b). Het wordt gebruikt voor een grote variatie aan gebeurtenissen en belevingen om de beleefde heftigheid ervan aan te geven. Het bijvoeglijk naamwoord (of bijwoord) ‘traumatisch’ geeft dezelfde problemen als het zelfstandig naamwoord. Een gebeurtenis is daarbij nooit in zichzelf traumatisch. Een gebeurtenis kan slechts als traumatisch benoemd worden op basis van de gevolgen ervan, retrospectief dus (Shalev, 1996). Bij veel ervaring ten aanzien van specifieke gebeurtenissen kan wel de min of meer stellige verwachting uitgesproken worden dat een bepaalde gebeurtenis traumatiserend zal werken, echter, óf dit ook gebeurt en op welke manier en in welke mate dan, kan per persoon en per gebeurtenis of situatie verschillen. Dit is de reden dat een enkeling de term ‘potentially traumatic event’ (PTE) gebruikt en/of bepleit (de Vries, 1996; van der Hart et al., 2006; Bonanno en Mancini, 2008). Nog beter zou zijn ‘potentially traumatizing event’ (potentieel/mogelijk traumatiserende gebeurtenis), omdat, taalkundig gezien, ‘traumatiserend’ aangeeft wat een gebeurtenis teweegbrengt, terwijl ‘traumatisch’ aangeeft hoe een gebeurtenis is (een eigenschap dus). Vanwege alle verwarring zullen in dit onderzoek de woorden ‘trauma’ en ‘traumatisch’ zoveel mogelijk vermeden worden, maar zal gesproken worden over traumatiseren(d), een getraumatiseerde persoon en een (potentieel) traumatiserende gebeurtenis. De laatste zal, in overeenstemming met de Engelse term, meestal afgekort worden tot PTE. Ten behoeve van de leesbaarheid zal in enkele gevallen, bijvoorbeeld traumaonderzoek en traumaliteratuur, wel het woord ‘trauma’ gebruikt worden, waarmee dan zowel de gebeurtenis als de gevolgen bedoeld kunnen zijn.

2.1.2. Definiëring

De definiëring van potentieel traumatiserende gebeurtenissen en traumatisering is niet eenvoudig, niet alleen vanwege de taalkundige en conceptuele verwarring, maar ook omdat beide begrippen afhankelijk zijn van een veelheid van factoren. Bovendien wordt de definiëring beïnvloed door de visie op de verschillende verklaringsmodellen van oorzaak en gevolg, en de factoren die daarbij een rol spelen. Daarom worden potentieel traumatiserende gebeurtenissen (PTE’s) meestal gedefinieerd door het noemen van een aantal kenmerken, waarbij objectieve kenmerken en subjectieve beleving in elkaar overvloeien (Kleber 1986).

2.1.2.1. *Potentieel traumatiserende gebeurtenissen*

Van potentieel traumatiserende gebeurtenissen worden dan vrij algemeen een aantal kenmerken genoemd, namelijk: ze zijn intens, plotseling, oncontroleerbaar, onvoorspelbaar, extreem negatief (van der Hart et al., 2006); ze zijn extreem, onverwacht en vallen buiten de normale menselijke ervaringen (Hobfoll, 1991; Janoff-Bulman, 1992); ze bedreigen of vernietigen de basisassumpties (Hobfoll, 1991; Janoff-Bulman, 1992; MacFarlane, 1995); ze worden erva-

ren als levensbedreigend (Janoff-Bulman, 1992; MacFarlane, 1995); de normale aanpassingsmechanismen zijn onvoldoende (Hobfoll, 1991; Herman, 2003); de normale 'flight or fight' reactie is onmogelijk (Lehner-Hartmann, 2002); ze hebben een grote impact op de psyche en laten daar een sterk mentaal beeld van de gebeurtenis achter (Hobfoll, 1991); ze veroorzaken een acute ontwrichting van het bestaan en een extreem gevoel van machteloosheid en onbehagen (Kleber en Brown, 1992). Potentieel traumatiserende gebeurtenissen kunnen ook gezien worden als een continuüm vormend. Aan het ene uiterste bevinden zich die gebeurtenissen die nauwelijks of kortdurend schokkend of traumatiserend zijn (te denken valt dan aan het zien gebeuren van een verkeersongeluk, de gevolgen van een ramp op de televisie zien, e.d.). Aan het andere uiterste bevinden zich die gebeurtenissen die uitermate traumatiserend zijn, zoals het ervaren van oorlogsgeweld (Hobfoll et al., 1995; Clark en Miller, 1998; Herman, 2003). Incest bevindt zich ergens op dit continuüm, aan de kant van de langduriger en ernstiger traumatiserende gebeurtenissen (Draijer, 1990; Herman, 2003). Tussen deze twee uitersten van het continuüm liggen meer of minder ingrijpende gebeurtenissen, zoals allerlei 'life events' (chtscheiding, verlies van de partner of een kind, een handicap opdoen, etc.). Boven genoemde kenmerken van PTE's hebben vooral betrekking op gebeurtenissen die aan het laatstgenoemde uiterste van het continuüm liggen. In het licht van deze visie op PTE's als een continuüm is het wel te begrijpen dat sommigen stellen dat PTE's in het leven van een ieder, inclusief een kind, 'normaal' zijn (Freedy en Donkervoet, 1995; Clark en Miller, 1998; Kleber, 1999; Herman, 2003; Copeland et al., 2007; Bonanno en Mancini, 2008) en dat er meestal geen grote of blijvende gevolgen zijn. De reactie van de betreffende persoon op die gebeurtenis wordt dan gezien als (mede) bepalend voor de ernst en de duur van de gevolgen, en dus voor de mate van traumatisering. Hiermee wordt, naast de gebeurtenis zelf, een tweede belangrijke factor ingevoerd ter bepaling van wat een PTE genoemd kan worden, namelijk de persoon van het slachtoffer. Deze persoonlijke factor is in de eerder genoemde karakterisering van potentieel traumatiserende gebeurtenissen te herkennen, namelijk in de weergave van de subjectieve beleving van het slachtoffer. Bij PTE's spelen dus in ieder geval twee factoren een rol, die bepalen of een gebeurtenis ook werkelijk traumatiserend is, namelijk de objectieve kenmerken van de gebeurtenis en de subjectieve beleving ervan (Ganzevoort en Visser, 2007, pp. 290 ev.). Deze laatste wordt dan weer (mede) bepaald door allerlei persoonlijke factoren. Wat voor de een traumatiserend is, hoeft dit voor de ander niet te zijn. Wél zijn er gebeurtenissen die voor vrijwel iedereen traumatiserend werken. Dat zijn in het bijzonder gebeurtenissen waarbij interpersoonlijk geweld, fysieke schade en/of bedreiging van het leven aan de orde is (van der Hart et al., 2006). Daarnaast hebben verraad door een belangrijk persoon waar men aan gehecht is, en gebeurtenissen die een bedreiging of verlies van attachment betekenen, een hoog risico op traumatisering (van der Hart et al., 2006). Gebeurtenissen waarbij vooral het 'zelf' geweld wordt aangedaan, zijn zeer traumatiserend (Kauffman, 2002a). Persoonlijke factoren zijn dan, naast andere factoren, niet alleen van invloed op het wel of niet getraumatiseerd raken, maar ook op de mate van traumatisering.

2.1.2.2. *Traumatisering*

Van traumatisering kan gesproken worden als het psychisch of fysiek welbevinden en/of normaal functioneren (tijdelijk) belemmerd of beschadigd is (Aarts en Visser, 2007). Dit komt overeen met de betekenis van het Griekse woord 'trauma' dat een lichamelijke of psychische wond betekent. Traumatisering betreft dus de persoon die een PTE meemaakt(e) en benoemt de gevolgen daarvan. Net als bij potentieel traumatiserende gebeurtenissen, kan traumatisering beschouwd worden als een continuüm, met aan het ene uiterste de hevige, maar voorbijgaande en/of te herstellen traumatisering en aan het andere uiterste de structurele en blijvende traumatisering (Hanson et al., 1995; Clark en Miller, 1998; Herman, 2003). Doehring (1993, p.2) gebruikt hiervoor het beeld van een huis dat getroffen is door een aardbeving, waarbij het huis metafoor is voor de persoonlijkheid. De mate van schade aan het huis kan variëren van nauwelijks (zichtbare) of te herstellen schade, tot structurele schade, tot complete vernietiging van het huis. Bij deze metafoor voor traumatisering ligt de nadruk op de psyche en is het lichamelijk welbevinden en functioneren niet in beeld. Traumatisering beschouwen als een continuüm, betekent dat het benoemd kan worden als een normale, algemeen menselijke reactie op een extreme externe gebeurtenis ('stressor') (Doehring, 1993; MacFarlane en van der Kolk, 1996). In de literatuur wordt onderscheid gemaakt tussen eenmalige, duidelijk afgebakende traumatiserende gebeurtenissen, en zich herhalende traumatiserende gebeurtenissen of langdurige traumatiserende situaties (meestal verwarrend benoemd als enkelvoudige of meervoudige/chronische trauma's). Op het continuüm van traumatisering kunnen beide varianten zich op elke plaats bevinden, afhankelijk van een veelheid aan factoren die de gebeurtenis, de persoon en de gehele context betreffen. Bij chronische traumatisering kan er sprake zijn van een (lange) latentieperiode (Kleber, 1986; Aarts en Op den Velde, 1996; Weisaeth, 2002; Begemann, 2007), waarin er geen manifeste traumatisering waarneembaar is, wat niet hetzelfde hoeft te zijn als volledig 'symptoomvrij' (Aarts en Op den Velde, 1996). De gevolgen van de traumatisering die na een latentieperiode zichtbaar worden, moeten niet verward worden met de lange termijngevolgen van traumatisering (Somer, 2000). Zie figuur 1a en figuur 1b die dit door Somer genoemde verschil visualiseren.

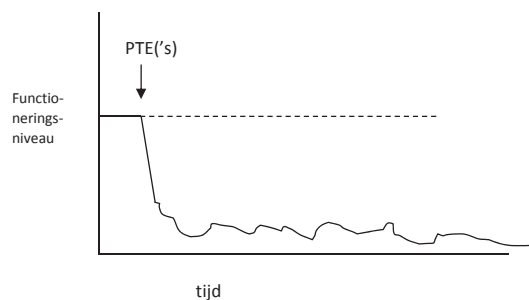


Fig. 1a. Lange termijngevolgen van traumatisering.

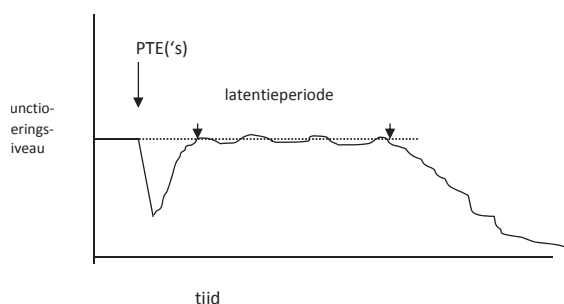


Fig. 1b. Gevolgen van traumatisering na een latentieperiode.

2.1.2.3. Slachtoffer

In dit verband moet er nog iets gezegd worden over de woorden 'slachtoffer' en 'overlevende' (van een traumatiserende gebeurtenis). Beide termen worden in de literatuur gebruikt. Beide hebben voordelen en nadelen (Draijer, 1988,1990; Ganzevoort, 2001b; Demasure, 2005). Het woord 'slachtoffer' heeft een negatieve connotatie van zwakte en passiviteit, van het nooit meer loskomen van de traumatiserende ervaring en de gevolgen daarvan. Het kan ook gevoelens van machteloosheid en hulpeloosheid met zich meebrengen (Draijer, 1988, 1990). Het zichzelf slachtoffer blijven noemen bergt tevens het gevaar in zich dat zij haar leven blijft ervaren als bepaald door anderen, waardoor de autonomie niet goed hersteld kan worden. Bovendien kan het stigmatiserend werken en bijdragen aan een beeldvorming en identiteitsvorming die gekenmerkt worden door het 'slachtoffer-zijn' (Rijnaarts, 1987; Draijer,1988, 1990). Het woord 'overlevende' (van seksueel geweld) werd in de jaren '80 van de vorige eeuw door de vrouwenhulpverlening vooral ook gebruikt om de ernst en grote impact van dit misdrijf aan te geven. Het moest duidelijk maken dat het om een zeer ernstig delict ging, dat zelfs de dood tot gevolg kon hebben. Toch heeft dit woord ook een positieve connotatie van kracht, namelijk het leven (lichamelijk en psychisch), hoe dan ook, behouden hebben na de traumatiserende ervaring. Het heeft tevens een actieve connotatie, de stap naar het leven weer in eigen hand nemen. Tegelijk echter heeft dit woord iets in zich wat lijkt aan te geven dat er geen 'geheeld' leven meer mogelijk is (Demasure, 2004), en dit is niet conform de ervaringen van sommige incestoverlevenden. De benaming 'overlevende' brengt ook het risico met zich mee de persoon en het leven van diegene die de traumatiserende gebeurtenis of situatie overleefd heeft, te versmallen tot die ene ervaring en de gevolgen daarvan. Ditzelfde geldt overigens ook bij de benaming 'slachtoffer'. En ten slotte kan het gebruik van de term 'overlevende' er toe leiden dat de schade gebagatelliseerd of ontkend wordt (Ganzevoort, 2006b). In aansluiting bij de benamingen in de literatuur zal in dit onderzoek deze terminologie, bij gebrek aan beter, wel gebruikt worden, waarbij de voorkeur uitgaat naar de term 'overlevende', tenzij de context het woord 'slachtoffer' nood-

zakelijk maakt. De belangrijkste reden hiervoor is dat, hoewel bij de respondenten die meewerkten aan dit onderzoek beide benamingen te vinden waren, er vaak de afkeer van het woord 'slachtoffer' werd geuit.

2.1.2.4. Dader/pleger

Ten slotte nog een enkele opmerking over het benoemen van degene die de incest pleegde. Voor dit onderzoek wordt voor deze personen de term 'dader' gebruikt, waarbij zowel een man als een vrouw bedoeld kan zijn. Hoewel deze term een juridische lading van wettelijk bewezen schuld heeft (www.movisie.nl/factsheet; Ganzevoort, 2001b), en een associatie kan hebben met criminaliteit (Draijer, 1988) gaat de voorkeur voor dit onderzoek toch naar deze term uit en niet naar de neutralere term 'pleger'. Allereerst om recht te doen aan het taalgebruik van de respondenten, die allemaal spreken over 'dader'. Vervolgens om recht te doen aan hun ervaring van dader-zijn en slachtoffer-zijn, onafhankelijk van al dan niet bewezen of erkende schuld. Ten slotte is de term 'dader' ingeburgerd in het algemeen spraakgebruik en heeft de term 'pleger' daarin juist, gevoelsmatig, een juridische lading.

2.2. Onderzoek en theorie

2.2.1. Geschiedenis van het traumaonderzoek

Het traumaonderzoek, zoals het meestal kortweg genoemd wordt, kent door de geschiedenis heen een cyclisch verloop (Kleber, 1999; Weisaeth, 2002; Herman, 2003). Perioden van grote aandacht werden afgewisseld met perioden van geen aandacht en zelfs met geheugenverlies ten aanzien van de reeds verworven kennis (Draijer, 1990; Weisaeth, 2002; Herman, 2003). Herman (2003) noemt twee oorzaken voor dit verschijnsel:

1. Studie van traumatiserende gebeurtenissen en de gevolgen daarvan voor de mens, betekent een confrontatie met de kwetsbaarheid van de mens, het menselijk bestaan en de samenleving. Tegelijk confronteert het met het vermogen van de mens tot schade toebrengen en intentioneel kwaad doen. Deze beide confrontaties stellen een universeel menselijk en maatschappelijk verdedigingsmechanisme in werking, dat is samen te vatten met de woorden bagatelliseren, ontkennen, verdringen, vergeten.
2. Traumatiserende gebeurtenissen en de gevolgen daarvan hebben een maatschappelijk kader nodig dat deze erkent, de oorzaken ervan benoemt en daar in maatschappij en politiek voortdurend aandacht voor vraagt ten behoeve van zowel interventie als preventie.

In de geschiedenis van de studie naar traumatisering zijn steeds twee lijnen te ontdekken, in een wisselende verhouding tot elkaar, namelijk traumatisering vanuit psychologisch perspectief en traumatisering vanuit biologisch perspectief. Het begin van het traumaonderzoek kan gelegd worden bij Freud. Freud en Janet ontdekten aan het einde van de 19^e eeuw,

in navolging van Charcot (zie Herman, 2003; Aarts, 2007), dat de somatische symptomen van histerie bij vrouwen een psychische oorzaak hadden. Deze psychische problemen bleken gevolg van seksueel misbruik te zijn. Freud stelde dat de beschermende innerlijke barrière tegen de al te overweldigende ervaringen doorbroken was (in: Brewin, 2003), waardoor psychische problemen ontstonden, gevolgd door of tot uiting gebracht in somatische klachten. Hiermee kwam de psychologie als verklaring van traumatisering meer op de voorgrond in plaats van, zoals daarvoor, de biologische verklaring. Slechts enkele jaren later werd echter de biologie weer de overheersende verklaringswijze. De zogeheten ‘shell shock’ bij militairen uit de Eerste Wereldoorlog werd door de meerderheid van de artsen toegeschreven aan lichamelijke problemen als gevolg van de drukgolven van ontploffende granaten en de inademing van de giftige kruitdampen. Een minderheid zag de aanhoudende psychische stress van de oorlogssituatie als oorzaak. Decennialang bleven zo beide perspectieven, het psychologische en het biologische, in een wisselende verhouding aanwezig (Weisaeth, 2002; Op den Velde en van der Kolk, 2007). Na de Tweede Wereldoorlog gingen de wegen wat uiteen. Er ontstonden grofweg twee scholen (Aarts, 2007), namelijk de neurobiologische en de psychodynamische. De nadruk kwam echter meestentijds toch te liggen op de psychische gevolgen van traumatiserende gebeurtenissen. De oorzaak hiervan wordt gelegd bij de toenemende aandacht voor de psyche van de mens, de groeiende kennis van het psychisch (dis)functioneren van de mens, en bij de grote rol die de psychoanalyse van Freud kreeg binnen de psychiatrie en psychologie (Gersons, 2007). Bovendien kende de 20^e eeuw meerdere oorlogen, met veel psychische schade. En ten slotte kwam er in diezelfde eeuw door toedoen van de vrouwenbeweging ook aandacht voor het vele (seksueel) geweld tegen vrouwen en kinderen, met eveneens psychische schade als gevolg. Al deze ontwikkelingen droegen bij aan de grote nadruk op de psychische gevolgen van traumatiserende gebeurtenissen. De aandacht ging daardoor in eerste instantie vooral uit naar onderkenning en behandeling van deze psychische schade. De lichamelijke symptomen werden meestal gezien als gevolg van de psychische schade en hadden niet primair de aandacht. Pas na de Vietnamoorlog in de 20^e eeuw, kwam er blijvende aandacht voor traumatiserende gebeurtenissen en de gevolgen ervan. Het systematische traumaonderzoek kwam op gang, eerst alleen met betrekking tot oorlogsgeweld, maar al snel uitgebreid naar allerlei andere traumatiserende gebeurtenissen en situaties. Bij deze toenemende aandacht speelden ook andere factoren een rol dan alleen het vele oorlogsgeweld van de 20^e eeuw. Kleber (1999) signaleert dat er, vooral in de westerse wereld, steeds minder plaats in het mens- en maatschappijbeeld is voor ellende en lijden, dat het streven naar perfectie groot is, en dat de illusie van de beheersbaarheid en de maakbaarheid van het leven sterk is. Uiteraard zijn ook wetenschappelijke interesse, betrokkenheid op mensen die lijden, en economische belangen grote aanjagers van het traumaonderzoek. De laatste decennia is er, naast het onderzoek en de theorievorming vanuit psychodynamisch perspectief, een sterke opleving in onderzoek en theorievorming met betrekking tot traumatisering vanuit (neuro)biologisch perspectief te

zien. Dit onderzoek is gericht op meer inzicht in allerlei (patho)fysiologische processen die, al dan niet blijvend, plaatsvinden bij traumatisering, en op de mogelijkheid van medische of farmacologische behandeling daarvan. Elk van beide scholen apart, de psychodynamische of de neurobiologische, is echter niet in staat gebleken het complexe geheel van gevolgen van traumatiserende gebeurtenissen afdoende te verklaren (Aarts, 2007). Lichaam en geest zijn ook bij traumatisering verweven en vormen een complex geheel (Aarts, 2007; van Praag, 2008). Steeds vaker wordt er daarom gesproken van de psychobiologie van traumatisering, om daarmee de gevolgen van het meemaken van een PTE voor lichaam en geest aan te geven.

Behalve de genoemde twee stromingen in onderzoek en theorievorming, is er nog een ontwikkeling te signaleren in de geschiedenis van het traumaonderzoek, namelijk een verschuiving van het zoeken van de oorzaak van traumatisering in de gebeurtenissen, naar het zoeken van de oorzaak in de persoon, naar een zicht op het complexere geheel van gebeurtenis, persoon en context. Tijdens en na de Eerste Wereldoorlog werd de oorzaak van de psychische problemen van soldaten gelegd in de gebeurtenissen en de lichamelijke gevolgen daarvan. Toen dat niet meer houdbaar bleek, kwam de oorzaak bij de persoon (en zijn psyche) te liggen, namelijk bij het zwakke morele karakter van de betreffende soldaten (Herman, 2003). Tijdens en na de Tweede Wereldoorlog kwam er meer zicht op de psychische schade die oorlogshandelingen bij elke soldaat, ongeacht zijn karakter, konden veroorzaken. De focus werd verlegd van de persoon van het slachtoffer naar factoren die bescherming konden bieden tegen traumatisering. Hiermee kwam de context dus in beeld. Toen het systematische traumaonderzoek goed op gang kwam, ging de meeste aandacht eerst uit naar de gebeurtenis(sen) die konden leiden tot psychische schade, zoals oorlogshandelingen en interpersoonlijk geweld. Er werd dan gekeken welke gebeurtenis welke gevolgen had, in een rechtstreekse koppeling. Toen bleek dat dezelfde gebeurtenissen verschillend gevolg konden hebben voor verschillende personen, kwam er meer zicht op andere factoren dan alleen de potentieel traumatiserende gebeurtenis. Eerst kwam de persoonlijkheid van het slachtoffer in beeld. Hoe en wie iemand (geworden) is, is een ingewikkelde combinatie van 'nature' en 'nurture', zoals karakter, leeftijd, intelligentie, gezondheid, ontwikkeling, opleiding, socialisatie, copingvaardigheden, weerbaarheid en veerkracht. Naarmate het traumaonderzoek breder werd, kwamen er vrij algemene factoren naar voren die de weerbaarheid en de veerkracht bevorderen, zoals een opgewekt karakter, een hoge sociaal-economische status, goede intelligentie, goede gehechtheidsrelaties, een positief zelfbeeld. Dezelfde factoren vormen, bij het ontbreken ervan, juist een risico voor traumatisering. Als laatste kreeg ook de context waarin de persoon zich bevond voor, tijdens en na de traumatiserende gebeurtenis(sen) de aandacht, en daarmee ook de wisselwerking tussen persoon en context. Het begrip context breidde zich hierbij uit van de directe context van de persoon en/of de gebeurtenis, naar de gehele sociale en culturele context. Hiermee werd het traumaonderzoek een complex geheel. Een ingewikkeld samenspel van gebeurtenis-, persoons- en

contextgebonden factoren bepaalt de gevolgen van een PTE. Tegenwoordig wordt er dan ook gesproken van een biopsychosociaal model van traumatisering (Paris, 2000; Christopher, 2004; Aarts en van Dantzig, 2007). Er is een grote verscheidenheid aan traumatiserende gebeurtenissen, en elke persoon en elke context is anders. Daarmee kan de variatie aan gevolgen erg groot worden. Dat maakt alle onderzoek op het terrein van traumatisering complex, de resultaten zeer verschillend en het vinden van één overkoepelend conceptueel model vrijwel onmogelijk. Er zijn dan ook in de loop van de tijd meerdere theorieën en modellen ontwikkeld, die ieder een bijdrage leveren aan meer inzicht op dit hele terrein (zie hiervoor o.a. McCann en Pearlman, 1990; Freedy en Donkervoet, 1995; McIvor et al., 1997; Resick, 2001; Brewin en Holmes, 2003; Aarts en Visser, 2007; Op den Velde en van der Kolk, 2007). Kleber (1995) tekent hierbij aan dat het meeste onderzoek diegenen betreft die om hulp komen, volgens Kleber een minderheid, maar dat er ook een *'hidden majority'* is die óf geen hulp nodig heeft, óf die wel hulp nodig heeft, maar er niet om komt. Al deze inzichten hebben er, naast de visie op traumatisering als een continuüm, toe geleid dat traumatisering niet meer uitsluitend gezien wordt als een ziekte of stoornis van de persoon, maar veeleer als een 'normale' reactie op een abnormale externe gebeurtenis (Doehring, 1993; MacFarlane en van der Kolk, 1996; Aarts en van Dantzig, 2007).

2.2.2. Inhoud van het traumaonderzoek

De inhoud van veel traumaonderzoek is deelonderzoek en richt zich op de mogelijke directe causale relaties tussen (kenmerken van) de gebeurtenis en (een of enkele van) de gevolgen daarvan, alsook op de mogelijke correlatie tussen factoren die betrekking hebben op de gebeurtenis, de persoon en de context. Traumaonderzoek is een zeer breed terrein, waarbij onderwerp, onderzoeksgroep en methode nogal verschillen. Slechts enkele voorbeelden van onderzoek en resultaten worden hier genoemd, die een rol (kunnen) spelen bij traumatisering ten gevolge van incest. Persoonlijke factoren als leeftijd, gender, intelligentie, waarneming van het eigen gedrag, attributiestijl en locus of control, in relatie tot de gevolgen van een PTE, werden onderzocht (Cummins, 1988; Litt, 1988; Joseph et al., 1993; Yule en Williams, 1993; Buckley et al., 2000; Breslau et al., 2006; Hapke et al., 2006; Saltzman et al., 2006; Masho et al., 2007). Heel algemeen gesproken geven jongere leeftijd, vrouw-zijn, waarneming van het eigen gedrag als inadequaar, lagere intelligentie, interne attributiestijl en externe locus of control een grotere kans op traumatisering. Het fenomeen dissociatie, waarbij er een verstoring optreedt van de normale integratie van gedachten, gevoelens en ervaringen in het bewustzijn en het geheugen (Merckelbach en Muris, 2001) verheugt zich in een grote belangstelling. De relatie tussen dissociatie en (aspecten van) traumatisering is dan ook onderwerp van veel onderzoek (geweest) (van der Kolk en Fisler, 1995; van der Kolk et al., 1996; Spiegel, 1997; Nijenhuis et al., 1998; DePrince en Freyd, 1999; Merckelbach en Muris, 2001; Merckelbach et al., 2002; Giesbrecht en Merckelbach, 2004; van der Hart, et al., 2006). Duidelijk werd in ieder geval dat traumatisering en dissociatie twee met elkaar verweven processen zijn, waarbij al-

lerlei factoren (van persoon, gebeurtenis en context) een rol (kunnen) spelen (Giesbrecht en Merckelbach, 2004). 'Sexual trauma' kan zowel somatoforme als psychische dissociatie tot gevolg hebben, waarbij het vroege ontstaan, de intensiteit, het chronische en/of veelvoudige van de traumatisering de belangrijkste factoren voor het ontstaan waren (Nijenhuis et al., 1998). Blijvende en uitgebreide aandacht was en is er voor de processen van verwerking, opslag en het weer terughalen van (traumatische) informatie, de geheugenprocessen dus (van der Kolk, 1996b; Siegel, 1997; Young, 2000; Vermetten en Op den Velde, 2007). Van alle contextfactoren heeft vooral de sociale steun veel aandacht gekregen (Joseph, 1999). Deze sociale steun kan als positieve of negatieve buffer tegen traumatisering functioneren, maar kan ook in zichzelf een positief effect hebben (Kleber, 1986; Cummins, 1988). Sociale steun is echter een veelkleurig concept (Joseph, 1999) en verbonden met allerlei persoonlijke en contextuele factoren, waaronder gebeurtenisgebonden factoren (Wilcox, 1981). Bovendien moet er onderscheid gemaakt worden tussen de ervaren sociale steun en de werkelijk ontvangen sociale ondersteuning (Wilcox, 1981; Cummins, 1988; Joseph, 1999; Haber et al., 2007). Ten slotte moet de sociale steun matchen met de persoon en haar behoeften (Shalev, 1996; Joseph, 1999; Hyman et al., 2003). Veel traumaonderzoek is specifiek gericht op het ontstaan en de kenmerken van PTSD (posttraumatic stress disorder, in het Nederlands PTSS, posttraumatische stress stoornis), alsook op de factoren die bij het ontstaan en voortbestaan van deze stoornis een rol spelen. Vooral allerlei cognitieve factoren in relatie tot het ontstaan en voortbestaan van PTSD hadden de aandacht (Dunmore et al., 1999, 2001; Ehlers en Clark, 2000). Zij vonden dat vooral de cognitieve processen tijdens de PTE, zoals geestelijke verwarring en/of dissociatie, van invloed waren op het ontstaan en voortbestaan van PTSD. Hetzelfde gold voor een negatieve appraisal van de gevolgen van de PTE, zoals de symptomen, de ervaren sociale steun en de blijvende veranderingen na de PTE. Ook een verstoring van het autobiografisch geheugen, een negatieve waardering van het 'zelf' en de wereld, en disfunctionele controlestrategieën vergrootten de kans op het ontstaan en blijven bestaan van PTSD. Ten slotte is er de laatste decennia een toenemende aandacht voor het feit dat het meemaken van traumatiserende gebeurtenissen ook (uiteindelijk) een positieve uitwerking kan hebben. Dit wordt posttraumatische groei genoemd (*zie verder hoofdstuk 4*) en deze groei kan zich op verschillende terreinen van het leven manifesteren, soms naast de (blijvend) aangerichte schade (Christopher, 2004).

2.2.3. Neurobiologie en psychologie

Het huidige traumaonderzoek vanuit neurobiologisch perspectief concentreert zich op de cerebrale en neuro-endocriene regelsystemen (hypothalamus, hypofyse, bijnierschors, neocortex, prefrontale cortex, hersenstam, limbisch systeem, sympathisch en parasympathisch zenuwstelsel). Dit onderzoek is een 'tweerichtingsverkeer'. Enerzijds richt het zich op het diagnosticeren van eventuele pathofysiologie bij getraumatiseerde mensen. De aanname hierbij is dat psychologische gevolgen van het meemaken van een PTE, fysiologische

veranderingen veroorzaken. Bij verschillende soorten onderzoek werd dit ook geconstateerd. Vooral de psychobiologie van PTSD kreeg veel aandacht (van der Kolk, 1996c; Yehuda en MacFarlane, 1997; Yehuda, 2000; Lieberzon en Taylor, 2000; Hageman et al., 2001; Flatten et al., 2003; Vermetten, 2003; Christopher, 2004; Iribarren et al., 2005; Keltner en Dowben, 2007; Op den Velde en van der Kolk, 2007). Behalve naar de psychobiologie van PTSD in algemene zin, werd er ook veel specifiek onderzoek gedaan. Zo vonden Kulenovic et al. (2009) bloedafwijkingen en cardiovasculaire risicofactoren bij oorlogsveteranen met chronische PTSD. Morey et al. (2009) onderzochten bij hulpverleners van 9/11 met PTSD de rol van trauma-gerelateerde omgevingsfactoren op neurale systemen die betrokken zijn bij geheugen- en emotieverwerkingsprocessen. Zij vonden inderdaad een duidelijk verschil in de werking van de betreffende neurale systemen van de PTSD-groep en van de controlegroep. Het proces van opslaan, bewaren en weer oproepen van traumatiserende gebeurtenissen en de bijbehorende emoties is ook vanuit (neuro)biologisch perspectief onderwerp van veel onderzoek (van der Kolk et al., 1997; Brewin, 2001; Wessa et al., 2006; Vermetten en Op den Velde, 2007), niet alleen omdat dit hele proces ingewikkeld is, maar ook omdat de verwerking en opslag ervan bij traumatisering anders verloopt, gezien de verstoring zowel in het bewust kunnen oproepen van de herinnering, als in het ongewild herbeleven van de traumatiserende gebeurtenis, als in het functioneren van de emoties. De emoties behorend bij de traumatiserende gebeurtenis, kunnen onafhankelijk van de (bewuste) herinnering blijven bestaan of opgeroepen worden, zij kunnen het geheugen versterken, maar ook verminderen (van der Kolk et al., 1997; Vermetten en Op den Velde, 2007). Anderzijds wordt er gekeken of er voor processen of factoren die een rol spelen bij traumatisering vanuit psychologisch perspectief, (ook) een fysiologische verklaring gegeven kan worden, dat wil zeggen of mogelijk de fysiologie van invloed is op processen die met traumatisering te maken hebben. Zo vonden Olff et al. (2005) dat appraisalproces en copingstijl van invloed waren op de neuro-endocriene reactie op een PTE en daarmee op het al dan niet ontwikkelen van PTSD. Kim en Gorman (2005) onderzochten de psychobiologie van de angst als overlevingsmechanisme. Ook dissociatie, al dan niet gekoppeld aan geheugenprocessen, is onderwerp van onderzoek vanuit neurobiologisch perspectief (Spiegel, 1997; Krystal et al., 2000; Scaer, 2001; Jureidini, 2004; Vermetten en Op den Velde, 2007). Vooral de opslag en verwerking van emotioneel geladen informatie, zoals bij een PTE, werd vanuit neurobiologisch perspectief vaak onderzocht (Armony en LeDoux, 1997; Cahill, 1997; Roozendaal et al., 1997). Al dit soort onderzoek is echter nog sterk in ontwikkeling, waardoor de resultaten niet altijd duidelijk en eenduidig zijn. De grote vraag én uitdaging voor alle onderzoek op dit gebied, is de verbinding te leggen tussen fysiologische en anatomische veranderingen enerzijds, en psychologische fenomenen anderzijds (Gersons, 2007). Vermetten (2003, p.355) heeft dit probleem creatief verwoord in zijn proefschrift als *‘de neurobiologische onderbouwing van de stoornis (PTSD) vertaalt de “uitvinding” in een “ontdekking”*. Met ‘uitvinding’ doelt hij dan op de theoretische constructie van PTSD, dus ontsproten aan het menselijk brein, en met ‘ont-

dekking' doelt hij op de wijze van zichtbaar maken van wat al (biologisch) aanwezig was. Van Praag (2008, p.99) stelt dat '*psychology drives biology*' evenzogoed bestaat als '*biology drives psychology*'. Hij zegt dit in het kader van religieuze ervaringen die aantoonbaar zijn in de hersenactiviteiten en stelt daarbij dat in verreweg de meeste gevallen de psychologie de aanjager is van de (neuro)biologische processen. Stein et al. (1997) daarentegen laten de vraag staan of de geconstateerde schade aan de neuroanatomie van de hersenen ook werkelijk (alleen) veroorzaakt is door de traumatisering. De beantwoording van de vraag naar welk verschijnsel het eerst optreedt bij traumatisering en hoe biologie en psychologie elkaar beïnvloeden, is van belang voor preventie en behandeling van traumatisering. Bij de benaming 'psychobiologie' wordt overigens de invloed van de context buiten beschouwing gelaten. Bij traumatisering is er dus sprake van allerlei mogelijke biologische elementen en processen, al dan niet verweven met psychologische processen. In dit onderzoek komen deze mogelijke processen echter verder niet aan de orde. Allereerst omdat dit onderzoek geen medisch-biologisch of neurologisch-psychiatrisch onderzoek is. In de tweede plaats omdat de focus van dit onderzoek niet bij de traumatisering als lichamelijk verschijnsel ligt, maar bij de psychologische processen ervan en dan nog specifiek bij de godsbeelden. En in de derde plaats omdat dit onderzoek zich richt op het narratief dat vrouwen met een incestervaring ontwikkelen over deze ervaring, de gevolgen ervan en hun leven daarna. Vervolgonderzoek kan gericht zijn op het onderzoeken van mogelijke verbanden tussen de biologie en de narratieven.

2.2.4. Psychologische theorieën

De door de tijd heen wisselende en toenemende inzichten in de complexiteit van traumatisering, in oorzaken en gevolgen, hebben er toe geleid dat er veel verschillende psychologische theorieën ontwikkeld zijn om de processen van traumatisering en herstel te verklaren. Deze theorieën kunnen globaal ingedeeld worden naar waar zij de oorzaak van traumatisering zoeken, namelijk in emotionele processen, in cognitieve processen, in geheugenprocessen, of in verlieservaringen. Zonder de pretentie volledig te zijn, en zonder elk verder uit te werken omdat dit onderzoek niet gericht is op oorzaken van traumatisering, worden dan hier genoemd (naar de overzichten in McCann en Pearlman, 1990; Freedy en Donkervoet, 1995; Resick, 2001; Brewin en Holmes, 2003):

a. emotionele processen

- Freud's 'unbearable affect' theorie, die de oorzaak van de traumatisering ziet in het doorbreken van een innerlijke emotionele barrière.
- het 'angst' model, waarbij de ervaren angstgevoelens bij de traumatiserende gebeurtenis gezien worden als aanjager van een vicieuze cirkel van angst voor en angst als gevolg van informatie die samenhangt met de ervaren traumatiserende gebeurtenis.
- de 'emotional processing' theorie, waarbij de hevigheid van de emoties en de regulering daarvan een centrale rol spelen bij de traumatisering.

b. cognitieve processen

- de 'stress response' theorie van Horowitz, een psychodynamische (sociaal)cognitieve procestheorie die zich centreert rond psychologische verdedigingsmechanismen en pogingen tot assimilatie van de traumatische informatie.
- de theorie van de 'shattered assumptions' (Janoff-Bulman, 1992), die als kern van de traumatisering de schade aan de basisassumpties van de goedwillendheid en de zinvolheid van de wereld, en van de waarde van het zelf ziet. Ook dit is een psychodynamische (sociaal)cognitieve procestheorie.
- de 'constructivist self development' theorie (McCann en Pearlman, 1990), die de schade door traumatisering lokaliseert in het zelf en haar psychologische behoeften en cognitieve schema's.
- het cognitieve model van Ehlers en Clark (2000), dat zich centreert rond de negatieve appraisals van de traumatiserende gebeurtenis of de gevolgen, en de verwerking en opslag van de PTE.

c. geheugenprocessen

- de (cognitieve) information-processing theorieën die er vanuit gaan dat trauma gerelateerde informatie zowel fysiek, als emotioneel, als cognitief, op een andere manier in het geheugen wordt opgeslagen dan gewone informatie.
- de duale representatietheorie van Brewin et al. (1996), die er vanuit gaat dat er twee geheugensystemen functioneren, namelijk een die bewust en verbaal toegankelijk is, en een die vooral emotionele en lichamelijke informatie opslaat die niet bewust opgeroepen of in woorden gevat kan worden, maar door triggers geactiveerd wordt.

d. verlieservaringen

- de 'conservation of resources' theorie (Hobfoll, 1991; Monnier en Hobfoll, 2000), waarbij de nadruk ligt op het verlies aan interne en externe hulpbronnen, en op het herstel en versterken van die hulpbronnen. Deze theorie is toepasbaar bij individuele en bij groepstraumatisering. Deze theorie is echter lastig toe te passen bij traumatisering van kinderen, omdat die vanwege de jonge leeftijd beperktere interne hulpbronnen hebben en meestal maar beperkte toegang tot externe hulpbronnen.
- de 'verlies' theorieën (in: Kauffman, 2002), waarbij traumatisering gezien wordt als gevolg van verlies aan diverse elementen/schema's van de feitelijke en/of de assumptieve wereld. Verlies aan en van elementen uit de feitelijke wereld, heeft altijd invloed op de assumptieve wereld, aangezien deze gebouwd is en wordt op basis van de ervaringen met de feitelijke wereld.

e. andere verklaringen

- de 'conditioning' of 'learning' theorie, die ter verklaring van de gevolgen van traumatisering uitgaat van conditionering van het slachtoffer. De onverwachte traumatiserende gebeurtenis en de acute respons daarop, worden steeds opnieuw geactiveerd. De modellen die het gedrag als focus hebben, vallen onder deze theorie.

- de 'betrayal' traumatheorie (Freyd, 1996), die de oorzaak van de traumatisering legt in het verraad aan het (basis)vertrouwen. Deze theorie is ontwikkeld als gevolg van en met het oog op kindermisbruik.
- biologische of gedragsmodellen, zoals de theorie van de aangeleerde hulpeloosheid van Seligman.

Deze theorieën staan niet altijd helemaal los van elkaar. Soms bouwen ze voort op een andere theorie of integreren elementen uit andere theorieën. De focus van de theorieën is soms ook verschillend: de nadruk kan vallen op de persoon(skenmerken), de gebeurtenis, of de gevolgen.

In dit onderzoek ligt de nadruk op de religieuze/spirituele dimensie bij traumatisering en herstel, en niet op het grote geheel van de somatische en psychosomatische gevolgen. Daarom is allereerst gekeken naar theorieën die de vorming en ontwikkeling van godsbeelden verklaren (*zie hoofdstuk 6*), en vervolgens met welke van die theorieën het meest recht gedaan zou kunnen worden aan de complexe interactie tussen persoon en context in een situatie van incest, traumatisering en herstel. Dat (b)leek de objectrelatietheorie te zijn (Rizzuto, 1979). Daarna is er gezocht onder de bestaande traumatheorieën naar die theorie die het meest aansloot bij de objectrelatietheorie én waarbinnen de religieuze/spirituele dimensie een 'natuurlijke' of logische plaats kon hebben en ook binnen deze theorie verklaard zou kunnen worden. De 'shattered assumptions' theorie van Janoff-Bulman (1992) bleek aan deze eisen te voldoen. Deze theorie van de 'shattered assumptions' leunt sterk op de objectrelatietheorie van Winnicott, die de nadruk legt op de psychische ontwikkeling van het kind in relatie tot haar omgeving. Incest vindt per definitie plaats in de periode dat het kind lichamelijk en psychisch sterk in ontwikkeling is. Het ontwikkelingsaspect bij traumatisering ten gevolge van incest en herstel daarvan, kan binnen deze theorie dus ook recht gedaan worden. Bovendien krijgt bij de theorie van Janoff-Bulman de context, die bij incest zo'n aparte en belangrijke rol speelt, via de objectrelatietheorie de rechtmatige aandacht. Met behulp van de objectrelatietheorie kan ook de complexe interactie tussen de bedreigende buitenwereld (de traumatiserende situatie) en de gevolgen voor het 'zelf', inzichtelijk gemaakt worden (Bartlett, 1996). Voor een onderzoek naar godsbeelden in relatie tot incest, is het model van Janoff-Bulman (1992) goed bruikbaar. In het godsbeeld, als centraal concept van het christelijk geloof en de christelijke godsdienst, is de religieuze variant van de drie basisassumpties van Janoff-Bulman terug te vinden (Janoff-Bulman, 1992; Ganzevoort, 2005a), namelijk God die goedwillend en betrouwbaar is ten aanzien van zijn wereld en zijn mensen, God die de wereld coherent (in een ordelijke samenhang) geschapen heeft en er de uiteindelijke controle over heeft, God die rechtvaardig is en de uiteindelijke zin en betekenis aan het leven geeft, God die elk persoon van waarde vindt. De christelijke godsdienst is tevens een betekenis- en zingevingssysteem en kan dan ook (mede) een rol spelen in het coping- en herstelproces. Daarmee kunnen godsdienst en geloof niet alleen bijdragen aan de opbouw en het behoud van de basisassumpties (Janoff-Bulman, 1992; Ganzevoort, 2005a), maar ook aan het herstel of de vernieuwing ervan. Met het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman (1992) is zo een

theorie gevonden waarin geloof en godsbeeld, zowel naar inhoud als naar functie, hun plaats kunnen krijgen. Met dit model kan ook de kern van de gevolgen van incest voor de persoonlijkheid (het zelf), het mensbeeld en wereldbeeld begrepen worden. Ten slotte is er gekeken of deze theorie ruimte biedt voor een constructivistische visie, omdat er voor dit onderzoek gekozen is voor een narratief perspectief, waarbij de respondenten al vertellend hun beleefde werkelijkheid (re)construeren en betekenis verlenen (*zie par. 7.3. en 7.4.*). Deze constructivistische visie is terug te vinden in de theorie van Janoff-Bulman van de ‘shattered assumptions’, namelijk in de visie op de opbouw van de assumptieve wereld en in de visie op het herstel na traumatisering als opbouw van (her)nieuw(d)e (basis)assumpties.

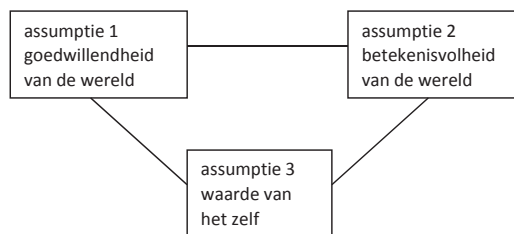
2.2.5. Het ‘Assumptive World’ model van Janoff-Bulman

Met haar ‘*Assumptive World*’ model bouwt Janoff-Bulman verder op en integreert theorieën van anderen over het zelf, de wereld en de relatie tussen die twee (o.a. Piaget, Parkes, Horowitz, Kelley, Lerner, Erikson, Winnicott, Kohut, Bowlby). Zij stelt dat er een aantal fundamentele en algemeen menselijke ideeën aan de basis liggen van ons leven als mens in deze wereld en in relatie tot deze wereld. De benaming van dit model geeft al aan dat het een theoretisch construct is, in wezen bestaande uit ‘illusies’, dat wil zeggen onjuiste ideeën of opvattingen (Janoff-Bulman, 1992, p. 21), die niet overeenkomen met de feitelijke werkelijkheid. Het zijn dan ook overgeneralisaties, waarvan de basis is gevormd in de kindertijd door de interactie met de primaire verzorgers (meestal de ouders). Deze vroege ervaringen blijven diep in het conceptuele systeem verankerd, ondanks latere correcties hierop in de confrontatie met de ‘echte’ wereld. Deze zeer basale ‘illusies’ zijn echter wel nodig om te kunnen leven in deze wereld (Kauffman, 2002). Kijkend naar traumatiserende gebeurtenissen, individueel of collectief, van welke aard dan ook, zijn in de reacties van degenen die het betreft, in ieder geval altijd pogingen tot het behoud van de eerste twee basisassumpties van Janoff-Bulman te herkennen. De meest fundamentele ‘assumptions’ (aannames, grondslagen, basisideeën) zijn⁷ (Janoff-Bulman, 1992, p.6) (fig.2):

- 1 De goedwillendheid van de wereld, waarbij met ‘wereld’ zowel personen als gebeurtenissen bedoeld worden. Wij geloven dat in principe de ander goed en vriendelijk is en dat gebeurtenissen positief zijn en zo niet, dat zij zich dan toch ten goede zullen keren. Janoff-Bulman vond bij onderzoek dat de aannames ten aanzien van personen en ten aanzien van gebeurtenissen aan elkaar gekoppeld lijken te zijn. Verder tekent zij aan dat we, hoewel we onderscheid (kunnen) maken tussen onze eigen (kleine) leefwereld en de wereld in het groot, desondanks de ervaring van onze eigen leefwereld generaliseren naar de wereld in het groot. Deze assumptie impliceert het (basis)gevoel van veiligheid (Janoff-Bulman, 1992; Kauffman, 2002), vergelijkbaar met Erikson’s ‘basic trust’.

7 In de meeste literatuur worden de eerste twee basisassumpties in omgekeerde volgorde genoemd. Ik houd echter de indeling van Janoff-Bulman aan.

- 2 De betekenisvolheid van de wereld. Deze basisassumptie houdt in dat wij geloven dat gebeurtenissen zin en betekenis hebben, en dat er verband is tussen oorzaak en gevolg. Deze assumptie spreekt van het basale menselijk verlangen naar orde en samenhang, controle en beheersing van ons/het leven, naar rechtvaardigheid en zinvolheid. Deze basisassumptie is bij uitstek aan de orde bij betekenisgeving en zingeving.
- 3 De waarde van het zelf. Deze basisassumptie is een globale beoordeling van het zelf en betreft zowel het zelfbeeld (zelfconcept) als de zelfwaardering (karakter, denken, voelen, gedrag en handelingen).



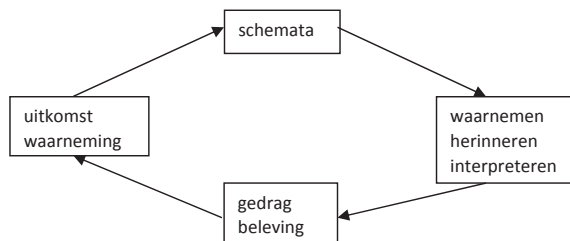
Figuur 2. De basisassumpties.

Deze basisassumpties zijn abstracte generalisaties, die zowel de feitelijke als de ideële wereld en het zelf betreffen. Zij zijn onderling verbonden, en vormen de basis van ons hele, hiërarchisch opgebouwde, conceptuele systeem. Zij worden allereerst gevormd in relatie tot de primaire verzorger(s). Zij zijn krachtig, sterk emotioneel geladen en, zowel cognitief als affectief, moeilijk te wijzigen. In de loop van het leven, van het begin tot het einde, worden op basis van en als gevolg van verkregen informatie en ervaringen, ook alle andere assumpties van het conceptuele systeem gevormd en gewijzigd. Naast de persoonlijke interacties, zijn ook de sociale en religieuze context, en de cultuur en maatschappij hierbij van invloed. Attig (2002) benadrukt dat de primaire kracht bij de vorming van de assumpties niet cognitief is, maar (veelal onbewust) emotioneel, psychologisch, fysiek, gedragsmatig, sociaal of spiritueel. De basisassumpties worden ook wel ‘global assumptions’ genoemd om aan te geven dat zij algemene aannames over de wereld betreffen (Doka, 2002; Rando, 2002), dit in tegenstelling tot ‘specific assumptions’ die behoren bij specifieke personen, gebeurtenissen of situaties.

2.2.5.1. Schema's

In het psychologische taalveld heten de assumpties (cognitieve) schemata (Foster en Babcock, 2001). Schema's zijn cognitieve structuren voor het screenen, coderen en evalueren van informatie (van den Bout et al., 2007). Daarmee zijn zij tevens bepalend voor het gedrag en de beleving (Kleber, 1986; McCann, 1990). De bestaande schema's van het conceptuele systeem

leiden de waarnemingen, interpretaties en herinneringen. Dit betekent dat de wereld en het zelf waargenomen en begrepen worden, overeenkomend met wat in de schema's is vastgelegd. Bovendien bevestigen en versterken de schema's zichzelf vaak, doordat verwachtingen uit de bestaande schema's opkomen en het gedrag en handelen bepalen, waardoor de uitkomst naar verwachting is en het schema dus bevestigd wordt (fig. 3). Schema's zijn dus ook van invloed op de toekomst(verwachting) (Kleber, 1999). De 'assumptive world' is dus niet alleen een model van de wereld en het zelf zoals die zijn, maar ook zoals die zouden moeten of kunnen zijn (Attig, 2002). Anderzijds kunnen schema's ook aangepast of verworpen worden, als de nieuwe informatie niet overeenkomt met de bestaande schema's (fig.4).

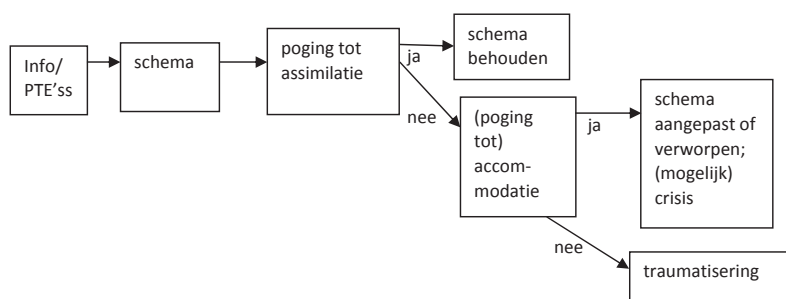


Figuur 3. Werking schema's.

2.2.5.2. *Assimilatie en accommodatie*

Hoe dieper de schema's in het conceptuele systeem liggen, hoe abstracter en meer gegeneraliseerd ze zijn en hoe moeilijker zij te wijzigen zijn. Wijziging van schema's kan door assimilatie, dat is aanpassing van de nieuwe informatie aan de bestaande schema's, of door accommodatie, dat is wijziging van de bestaande schema's om de nieuwe informatie zo goed mogelijk daarin te laten passen. Afhankelijk van de plaats van het schema in het conceptuele systeem vindt er assimilatie en/of accommodatie plaats, meestal geleidelijk. Assimilatie is een relatief gemakkelijk verlopend proces en vindt het meest plaats op de hogere niveaus van het conceptuele systeem en bij de minder abstracte schema's. Accommodatie is een moeizamer proces, vooral bij de schema's die op de diepere niveaus van het conceptuele systeem liggen en meer abstract zijn. Meestal blijven de diepliggende schema's bestaan, zelfs bij informatie die daaraan tegengesteld is. Als 'oplossing' kan de nieuwe informatie dan buiten beschouwing gelaten worden, als irrelevant worden beoordeeld of worden geïsoleerd. Er kunnen zelfs parallelle schema's naast elkaar, dat wil zeggen gedissocieerd, blijven bestaan (van der Kolk, 1996; van der Kolk en MacFarlane, 1996). Een voorbeeld in het kader van dit onderzoek is het wantrouwen dat nogal wat incestoverlevenden hebben ten aanzien van mannen, omdat voor velen van hen een man de dader was. De incestervaring is verworden tot een schema met de informatie 'mannen zijn niet te vertrouwen'. Latere ervaringen met mannen die wél te vertrouwen blijken, kunnen geassimileerd worden ('ondanks deze positieve erva-

ring met deze ene man, zijn mannen niet te vertrouwen'), kunnen geacommodeerd worden (variërend van 'misschien zijn mannen soms toch wel te vertrouwen', tot 'mannen zijn over het algemeen wel te vertrouwen'), of kunnen geïsoleerd worden ('mannen zijn niet te vertrouwen, alleen deze ene wel'). De moeizaamheid van accommodatie kan verklaard worden door de sterke behoefte van de mens aan stabiliteit en coherentie (ook wel cognitief conservatisme genoemd, Janoff-Bulman, 1992, p.26). Met het beeld van het eerder geschetste continuüm van traumatisering kan gezegd worden dat aan het ene uiterste min of meer moeiteloos en/of na enige tijd assimilatie van de traumatiserende informatie plaatsvindt, via moeilijker en/of gedeeltelijke assimilatie, al dan niet gecombineerd met (gedeeltelijke) accommodatie van de betreffende schema's, tot het andere uiterste van geen assimilatie en moeizame tot geen accommodatie. Payne et al. (2007) onderscheiden bij accommodatie dan ook nog accommodatie in negatieve richting en accommodatie in positieve richting, afhankelijk van de betekenisverlening en zingeving door de getraumatiseerde persoon. Zij verduidelijken dit met het voorbeeld van een gebroken vaas: de stukken in elkaar zetten tot hij is zoals hij was (assimilatie), de vaas weggooien (negatieve accommodatie), van de stukken iets nieuws maken (positieve accommodatie). Falsetti et al. (2003) benoemen generalisatie als gevolg van de potentieel traumatiserende gebeurtenis als overaccommodatie. Een voorbeeld hiervan is het al eerder genoemde schema bij veel incestslachtoffers 'alle mannen zijn niet te vertrouwen'. Deze overaccommodatie kan als een poging beschouwd worden om een toekomstige traumatisering te voorkomen (Resick, 2001). Ook de term overassimilatie komt voor (Brewin, 2003) waarmee bedoeld wordt dat de ervaring van de traumatiserende gebeurtenis zó gewijzigd wordt, dat deze niet meer in tegenspraak is met de eerdere aannames. Een voorbeeld hiervan in het kader van dit onderzoek is de herinnering van sommige overlevenden dat zij niet beter wisten (en aangereikt hadden gekregen) dan dat alle vaders 'dit' met hun dochters doen, waarmee de eigen negatieve beleving van de incest geassimileerd is aan de normale vader-dochter relatie. Herhaaldelijke of aanhoudende traumatisering kan zowel leiden tot de ontwikkeling van negatieve en disfunctionele (maladaptieve) schema's als reeds bestaande maladaptieve schema's versterken (van den Bout et al., 2007), te benoemen als respectievelijk accommodatie (schemawijziging) en assimilatie (namelijk van de nieuwe negatieve informatie aan de al bestaande negatieve schema's). In het gewone dagelijkse leven vindt er voortdurend assimilatie plaats, evenals accommodatie op de hogere niveaus van het conceptuele systeem. Als assimilatie niet meer mogelijk is, maar accommodatie nog wel, dan kan er sprake zijn van een crisis (fig.4) (Ganzevoort, 1994a; Smith Landsman, 2002; Payne et al., 2007). Dit is afhankelijk van de plaats van de bedreigde of beschadigde schema's in het conceptuele systeem. Herstel in de zin van terugkeer naar de oorspronkelijke schema's is dan nog mogelijk (Smith Landsman, 2002). Als er geen accommodatie meer mogelijk is en/of het gaat om diep(er)liggende schema's, dan is traumatisering het gevolg (fig. 4) (Smith Landsman, 2002).



Figuur 4. Schematische weergave van assimilatie en accommodatie, crisis en traumatisering.

Een voorbeeld van deze processen is, wanneer een kind langzamerhand leert dat de ouders haar niet alleen maar lief vinden, maar dat ze ook wel eens boos kunnen zijn en dat dit dan niet betekent dat zij het kind niet meer liefhebben of het afwijzen. Met figuur 4 betekent dit, dat er bij een kind een schema is opgebouwd van zich geliefd en aanvaard weten door de ouders (het basisvertrouwen). Dan komt er de informatie dat de ouders boos zijn op het kind, omdat ze stout geweest is. Deze nieuwe informatie wordt geprobeerd te assimileren met het bestaande schema van de liefde van de ouders. Als dit lukt, is het schema behouden: ondanks dat de ouders boos zijn, voelt het kind zich toch nog geliefd. Lukt deze assimilatie niet, dan zal het schema zich moeten wijzigen. De kracht van het oorspronkelijke schema, én het verdere handelen van de ouders, bepaalt mede of deze accommodatie lukt of niet en in welke mate. Het schema kan aangepast worden tot ‘mijn ouders houden van mij, maar soms zijn ze boos op mij’, maar ook tot ‘mijn ouders houden helemaal niet van mij’. Dit laatste betekent de verwerping van het oorspronkelijke schema. De aanpassingen kunnen variëren in aard en sterkte. Een voorbeeld in het kader van dit onderzoek is incest door de vader. Het schema dat zich ontwikkeld heeft, is dat haar vader erg lief is en goed voor haar zorgt. Dan vindt er op bijvoorbeeld 8-jarige leeftijd de eerste incesthandeling plaats. Dit is een sterke aanval op het schema, want vader is dan niet lief, maar bedreigend. Assimilatie van deze nieuwe informatie aan het bestaande schema is onmogelijk, omdat deze twee strijdig met elkaar zijn. Dan moet het schema aangepast worden. Dit is echter sterk verankerd bij een kind, als een van de diepliggende schema's. Aanpassing is bovendien erg moeilijk omdat het nieuwe schema erg bedreigend is. Als de accommodatie wel zou lukken, tot ‘mijn vader is slecht voor mij’, is er een existentiële crisis voor het kind. Haar lichamelijk en psychisch overleven wordt bedreigd, want haar vader die lief voor haar hoort te zijn en voor haar te zorgen, en waar ze afhankelijk van is, blijkt onbetrouwbaar en gevaarlijk voor haar te zijn. De tegenstrijdige schema's veroorzaken grote verwarring. Als ook de accommodatie niet meer lukt, dan is er sprake van traumatisering: het bestaande schema ‘de lieve, zorgende en betrouwbare vader’ raakt beschadigd of wordt vernietigd. Maar ook als er wel sprake is van (gedeeltelijke) accommodatie (‘mijn vader is én goed én bedreigend’) of

van het naast elkaar bestaan van twee tegengestelde schema's ('mijn vader is goed', 'mijn vader is bedreigend'), is er sprake van traumatisering. Het betreft immers twee van de drie basisassumpties, namelijk de goedwillendheid van de wereld en de waarde van het zelf. In dit voorbeeld is te zien dat crisis en traumatisering soms vrijwel kunnen samenvallen, of in elkaar kunnen overgaan. Immers, onderzoek leert dat er bij incest wel degelijk accommodatie van bijvoorbeeld het schema 'mijn vader is goed' kan plaatsvinden, van 'mijn vader is bedreigend' tot 'alles wat vader heet, is bedreigend'. Ten slotte laat dit voorbeeld ook zien dat de processen van assimilatie en accommodatie complexer kunnen zijn dan uit figuur 4 af te lezen is. In het model van Janoff-Bulman betekent een potentieel traumatiserende gebeurtenis een gebeurtenis die de basisassumpties sterk bedreigt, beschadigt of vernietigt. Traomatisering is dan de schade aan of de vernietiging van een of meer basisassumpties. Dit roept een hevige drievoudige angst op (Janoff-Bulman, 1992, p.64), namelijk de instinctieve angst die de gebeurtenis zelf oproept, de bedreiging die de externe wereld ineens is voor het eigen biologisch en fysiologisch overleven, en de cognitief-emotionele desintegratie en dreigende vernietiging van het conceptuele systeem, de innerlijke wereld, en daarmee het zelf.

2.2.5.3. *Kritiek op het model van Janoff-Bulman*

Op het model van Janoff-Bulman is kritiek geleverd.

Een **eerste** bezwaar is ingebracht tegen de keuze van deze drie als de meest basale aannames (Dalglish, 1999; Brewin en Holmes, 2003). Het is denkbaar dat andere aannames basaler zijn (geworden), onder invloed van levenservaring en dus meer beschadigd kunnen raken bij traumatiserende gebeurtenissen. Dit bezwaar is terecht, maar heeft betrekking op mogelijke traumatisering bij mensen die al enige levenservaring hebben opgebouwd. Dit bezwaar hoeft minder te gelden voor dit onderzoek, aangezien dit volwassenen betreft die als (jong) kind getraumatiseerd raakten. Het uit de ontwikkelingspsychologie bekende begrip 'basic trust', als het eerste wat in kinderen tot stand komt, omvat juist twee van de drie basisassumpties, namelijk de goedwillendheid van de wereld (veiligheid en vertrouwen) en de waarde van het zelf. Andere genoemde belangrijke assumpties (McCann en Pearlman, 1990; van den Bout et al., 2007) als aanvaarding, onafhankelijkheid, zich geliefd weten, (zelf)respect, controle hebben, zijn alle onder te brengen bij de drie basisassumpties van Janoff-Bulman. Het begrip 'autonomie', dat een wat aparte maar wel belangrijke plaats inneemt, kan geplaatst worden onder de tweede basisassumptie, die van de betekenisvolheid van de wereld, omdat deze ook de controle over het eigen leven en lichaam insluit.

Nog een argument tegen de keuze van juist deze drie als basisassumpties is, dat deze cultureel bepaald zijn, namelijk door westerse geïndustrialiseerde culturen, gestempeld door het christendom (Kleber et al., 1995; de Silva, 1999). Dat zou betekenen dat mensen uit andere culturen mogelijk anders reageren op traumatiserende gebeurtenissen. Onderzoek lijkt er echter op te wijzen dat de respons op traumatiserende gebeurtenissen universeel is (de Silva, 1999), maar dat de sociale en culturele context wel sterk medebepalend zijn in hoe ermee

omgegaan wordt (Kleber, 1995; de Vries et al., 2007). Voor dit onderzoek doet deze overweging niet ter zake, aangezien dit alleen plaatsvindt in Nederland en de Nederlandse cultuur, en alleen betrekking heeft op het christendom. Wel kunnen er binnen de Nederlandse cultuur en/of het christendom grote verschillen blijken te zijn in het omgaan met incest en alle daarbij betrokkenen.

Een **tweede** bezwaar komt voort uit de resultaten van empirisch onderzoek naar traumatisering (Resick, 2001). Volgens de theorie van Janoff-Bulman zouden de mensen met de meest positieve levenservaringen de meeste psychische schade ondervinden bij het meemaken van een PTE en degenen die al eerder getraumatiseerd raakten, de minste schade (Janoff-Bulman, 1992, p.88 ev., Brewin en Holmes, 2003). Dit klopt niet met de uitkomsten van onderzoek. Mensen die al eerder getraumatiseerd raakten, lopen juist sneller en meer schade op bij het meemaken van een nieuwe PTE. Janoff-Bulman zelf (p. 89 ev.) doet een suggestie voor twee mogelijke oplossingen van dit probleem, namelijk óf de mensen met de meest positieve assumpties lopen wel de meeste schade op, maar herstellen sneller, en/of mensen die al eerder getraumatiseerd raakten, hebben niet of onvoldoende een stabiele en zekere assumptieve wereld herbouwd. De eerste oplossing klopt niet met de resultaten van traumaonderzoek, de tweede oplossing laat de vraag staan of en hoe een al beschadigde assumptieve wereld opnieuw beschadigd kan worden (Brewin en Holmes, 2003). Kern van het probleem is dat er bij de redenering wordt gebouwd op de aanname dat de basisassumpties in de normale werkelijkheid nauwelijks bevraagd worden en daarom tamelijk rigide en niet flexibel zijn (Janoff-Bulman, 1992, p.89). Daar komt bij dat het concept 'schade' of 'beschadigen' onduidelijk is over de aard en de mate ervan (zie het derde bezwaar). Dit tweede bezwaar kan wel relevant zijn voor dit onderzoek, dat hangt van de ervaringen en de verhalen van de respondenten af. Belangrijke factor hierbij is de leeftijd waarop de incest begon, en dus of en in hoeverre er al een positieve assumptieve wereld was opgebouwd. Dit is echter met dit onderzoek niet vast te stellen. Met dit tweede bezwaar hangt ook samen de vraag die Resick (2001) stelt: Wat als iemand voorafgaand aan de PTE al negatieve assumpties over zichzelf en de wereld heeft? Dan worden deze waarschijnlijk versterkt door de PTE. Dus is er niet meer te spreken van 'shattering' en zullen er, theoretisch, geen gevolgen zijn. Resick zelf geeft hier twee mogelijke 'oplossingen' voor, namelijk óf de specifieke aard van een PTE is er een die toch kan conflicteren met anderszins opgebouwde negatieve visies op het zelf en de wereld, of er is 'shattering' door wat er gebeurde (PTE) en hoe het zou moeten zijn (een clash tussen idee en ervaring).

Een **derde** probleem betreft de inhoud van de concepten (Dalgleish, 1999). De vraag is of de basisassumpties alleen een set aannames over de wereld en het zelf zijn, of dat het labels zijn voor meer schematischer modellen van de wereld en het zelf die van een hogere zingevingsoorde zijn. De vraag hierbij is dus niet alleen hoe diep de basisaannames verankerd liggen in het hele conceptuele systeem, maar ook op welke plaats ze liggen, tot welke orde ze behoren en op welke manier zij in het hele conceptuele systeem zijn vastgelegd. Daar komt bij dat de taal een zekere eenvoud en eenduidigheid suggereert, terwijl er eerder van complexiteit

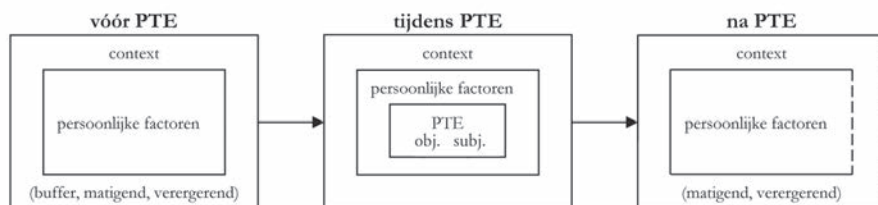
sprake is (Dalglish, 1999). De propositie 'de wereld is veilig' omvat bijvoorbeeld ook alle aspecten van wat veiligheid betekent voor degene die het zegt, zowel cognitief als emotioneel (Dalglish, 1999), en kan dus per persoon verschillen. Ook Hanson Frieze en Bookwala (1996) wijzen er op dat de basisassumpties gecompartmenteerd kunnen zijn. Dat betekent dat aantasting of versterking van een basisassumptie niet noodzakelijkerwijs zich over alle levensterreinen hoeft uit te strekken. Zo kan bijvoorbeeld verlies aan veiligheid of goedwillendheid wel aanwezig zijn op het terrein van het werk, maar niet noodzakelijkerwijs ook op het terrein van het gezin. Voor dit onderzoek wordt er vanuit gegaan dat de basisaannames gaan over de gewone feitelijke wereld en het zelf, maar tegelijk over de wereld en het zelf in relatie tot de transcendentie. Deze beide zijn in dit onderzoek niet van elkaar te scheiden. Ook het concept 'shattering' wordt bevestigd (Dalglish, 1999; Williams, 1999), want wat is nu precies dat 'shattered'? De terminologie suggereert onherstelbare schade, maar toch kan de assumptieve wereld herbouwd worden volgens Janoff-Bulman. De vraag is bovendien of deze assumpties, als ze beschadigd kunnen raken, wel zo stevig verankerd waren, of waren ze soms op een rigide manier onwrikbaar gestructureerd, of was er sprake van overgeneralisatie (Williams, 1999)? Deze vragen worden door Janoff-Bulman niet beantwoord. De term suggereert tevens dat 'shattering' betekent dat er bij traumatisering een overgang is van het ene uiterste naar het andere uiterste (Williams, 1999). De Nederlandse weergave die in dit onderzoek gebruikt wordt voor het woord 'shattering' als 'beschadigen', lost dit probleem deels op, want beschadigen kan in alle gradaties en varianten.

De laatste en **vierde** opmerking die geplaatst is ten aanzien van het model van Janoff-Bulman is dat dit geen uitsluitsel geeft over het 'normale' of 'abnormale' van de 'shattering of the assumptions' en de 'rebuilding of the assumptive world' (Williams, 1999). Dit mag zo zijn, maar in het kader van wat eerder gezegd is over traumatisering als een normale reactie op een abnormale gebeurtenis en van traumatisering als een continuüm, is dit geen valide argument meer.

Samenvattend geldt voor dit onderzoek dat de ingebrachte bezwaren tegen de gekozen theorie deels niet gelden omdat het onderzoek niet gericht is op de psychosomatiek van traumatisering, en omdat het onderzoek uitsluitend plaatsvindt in de Nederlandse cultuur en alleen betrekking heeft op het christendom. De validiteit van de resterende bezwaren zal moeten blijken uit het empirisch onderzoek. De genoemde voordelen van het gebruik van de theorie van Janoff-Bulman wegen op tegen de ingebrachte bezwaren, juist omdat er in dit onderzoek niet specifiek gekeken wordt naar de traumatisering zelf, maar naar de eventuele gevolgen voor de godsbeelden en naar de rol van de godsbeelden bij het omgaan met de incest en de gevolgen ervan, en bij het herstel.

2.3. Gebeurtenis, persoon en context

Bij het spreken over potentieel traumatiserende gebeurtenissen (PTE's) en traumatisering zijn er drie elementen die de aandacht vragen: de gebeurtenis, de persoon, en de context. Deze staan niet los van elkaar, maar beïnvloeden elkaar voortdurend. Bovendien is er in elk van deze drie een grote variatie aanwezig aan factoren die van invloed kunnen zijn. Bij het schematiseren van al deze verschillende factoren die een rol spelen bij het meemaken van een PTE en de eventuele traumatisering, is de onderscheiding van Demasure (2004) in twee fasen, namelijk tijdens de traumatiserende gebeurtenis en erna, verhelderend. Ook de verschillende factoren vóór de PTE moeten meegenomen worden (Brewin, 2003). Hiermee wordt het complex factoren die een rol spelen allereerst naar **tijd** verdeeld in vóór, tijdens en na de PTE. De factoren zelf worden in de literatuur ofwel onderverdeeld in twee groepen, namelijk persoonsgebonden factoren en (socio)contextuele factoren (McCann en Pearlman, 1990; Janoff-Bulman, 1992; Ganzevoort, 2001b; Hanson et al., 1995; van der Hart et al., 2006; Bonanno en Mancini, 2008), of in drie groepen, namelijk gebeurtenisgebonden factoren, persoonsgebonden factoren, en contextgebonden factoren (Kleber, 1986; Ganzevoort, 1994a; Bal et al., 1998; Regehr en Marziali, 1999). In dit onderzoek wordt de driedeling gevolgd. Vervolgens kan er bij alle groepen onderscheid gemaakt worden tussen beschermende factoren en risico factoren, of, anders benoemd, kwetsbaarheidsfactoren en weerbaarheid/veerkracht (resilience) factoren. Meestal vormen beschermende factor en risicofactor twee kanten van dezelfde medaille, maar niet altijd. Zo kunnen een opgewekt karakter en een goede intelligentie een beschermende factor zijn tegen traumatisering, maar dat betekent niet dat een minder opgewekt karakter of een wat mindere intelligentie een risicofactor vormen. Veel factoren zijn ook weer onderling met elkaar verbonden in verschillende soorten relaties: volgens een 'mediation' model, een 'moderation' model of een 'proxy risk factor' model (Tull en Roemer, 2003). Vaak is er geen duidelijk onderscheid in oorzaak en gevolg, waardoor de verschillende factoren alleen correlationeel in kaart te brengen zijn (Hovens, 2007). Het is een web van causale en beschermende factoren (v.d.Kolk, 1996a). Dit alles zorgt ervoor dat het schematiseren van de drie groepen factoren die bij traumatisering een rol spelen, slechts zeer globaal kan, zoals bijvoorbeeld in figuur 5 is weergegeven.



Figuur 5. Factoren die een rol spelen bij traumatisering.

De pijlen in figuur 5 geven de temporele opeenvolging aan. De stippellijnen aan het einde van de figuur geven aan dat er na de PTE een proces gaande is van mogelijke verandering van zowel persoonsgebonden factoren, als contextgebonden factoren, als van de relatie tussen die twee. Een proces met een open einde.

2.3.1. Potentieel traumatiserende gebeurtenissen

PTE's zijn er in vele soorten, maar niet elke PTE heeft dezelfde impact op een of meer basisassumpties. Al worden ze vanwege een zekere mate van verwevenheid met elkaar bij een PTE wel álle bevraagd, ze worden niet in gelijke mate bedreigd of beschadigd. Vooral welke zin en betekenis er door de overlevende verleend wordt aan de PTE, bepaalt welke van de basisassumpties het meest geraakt wordt/worden (Janoff-Bulman, 1992, p.75). Janoff-Bulman (1992) maakt op drie manieren onderscheid tussen PTE's en geeft daarbij globaal het gevolg voor de basisassumpties aan (p.76):

- 1 Het onderscheid tussen een enkele PTE en meerdere elkaar opvolgende PTE's of een potentieel traumatiserende situatie. Dit verschil heeft vooral gevolgen voor het copingproces (Janoff-Bulman, 1992), omdat het slachtoffer continu moet reageren op de (dreiging van) nieuwe PTE en dus nauwelijks zal toekomen aan coping met de gevolgen. Dit bevordert de ontwikkeling van emotion-focused coping, versterkt door de voortdurende confrontatie met de eigen machteloosheid (Kleber, 1986). Dat het genoemde onderscheid verschil maakt voor de veerkracht (Bonanno en Mancini, 2008) zal duidelijk zijn. Ook voor de persoonlijkheid maakt het verschil of er slechts één PTE is of meerdere (Herman, 2003; van den Bout, Boelen en Arntz, 2007; Hovens, 2007). Herman (2003, p.116 ev.) noemt als gevolg van meerdere PTE's of een potentieel traumatiserende situatie *'een sluipende, voortschrijdende vorm van posttraumatische stress-stoornis, die de persoonlijkheid binnendringt en deze uitholt'*. Het gevolg is grote angst, een permanente toestand van hyperalertheid, bewustzijnsveranderingen en verlies van het zelfgevoel. De symptomen van traumatisering (Bal et al., 1998; Herman, 2003; Hovens, 2007) nemen toe in aard, hevigheid en duur, wanneer er sprake is van meerdere PTE's of een potentieel traumatiserende situatie. Zij kunnen zelfs deel van de persoonlijkheid worden.
- 2 Het onderscheid tussen een PTE die een enkel individu betreft of die meerdere personen betreft. Bij een PTE die een enkel individu betreft, zal er meer sprake zijn van 'self-questioning' (id., p.76), de derde basisassumptie dus, eventueel versterkt door de noodzaak of het afdwingen van geheimhouding (Janoff-Bulman, 1992; MacFarlane en van der Kolk, 1996). Het enkele slachtoffer (of degene die denkt dat ze de enige is) zal zich meer afvragen: 'Waarom juist ik, en waarom juist toen en daar. En had ik niet...?' Het gevolg is meer (gevoelens van) isolatie en uitzonderlijkheid (Kleber, 1986). Dit onderscheid maakt ook verschil voor de (mate van) sociale erkenning, opvang en steun (Kleber, 1986; McCann en Pearlman, 1990; Kleber et al., 1995; de Vries, 1996; Mac Farlane en van der Kolk, 1996; Kleber, 1999; DePrince en Freyd, 2002). Dit komt omdat de cultuur en

de maatschappij mede bepalend zijn voor het denken over, het beleven van en de betekenisgeving aan een PTE. Als deze beleving of betekenisgeving té schokkend is, of als de PTE té zeer confronteert met de eigen kwetsbaarheid of de menselijke slechtheid, kan een enkel slachtoffer gemakkelijk geïsoleerd worden door processen van zwijgen, verdringen, en/of ontkennen. Gevolg is dan het onthouden of verminderen van steun aan het slachtoffer.

- 3 Het onderscheid tussen een PTE waarbij intentioneel menselijk handelen de oorzaak is van de PTE, en PTE's als 'acts of God'. Dit onderscheid benoemt Janoff-Bulman als het meest fundamentele onderscheid en als cruciaal voor het begrijpen van de gevolgen (p.78). Als er bij een PTE sprake is van intentioneel menselijk handelen, dan betekent dit een zeer sterke aanval op de gehele assumptieve wereld en de grootste schade wordt dan toegebracht aan de basisassumpties van het zelf en van de goedwillendheid van de wereld, specifiek de betrouwbaarheid van de medemens en het basisgevoel van veiligheid. Als de dader een bekende is, is de schade aan het interpersoonlijke vertrouwen het grootst. Licht er geen direct menselijk handelen aan de PTE ten grondslag ('acts of God', zoals natuurrampen), dan wordt de basisassumptie van de betekenisvolheid van de wereld het meest bedreigd.

Dit onderscheid dat Janoff-Bulman maakt, is een onderscheid op basis van objectieve kenmerken van de gebeurtenis, waarbij globaal verschillen in gevolgen aangegeven kunnen worden. Behalve de objectieve kenmerken van de gebeurtenis, is echter ook de subjectieve beleving daarvan door het slachtoffer een factor van belang (Kleber, 1986; Bal et al. , 1998). Objectieve kenmerken en subjectieve beleving hebben samen een rol van betekenis bij het al dan niet traumatiseren van het slachtoffer en bij de mate en de aard van de traumatisering. De objectieve kenmerken zijn dan, naast de door Janoff-Bulman genoemde, vooral de aard, de duur, de intensiteit en de ernst van de gebeurtenis, de (kans op of dreiging van) herhaling, de mate van geweld waarmee de gebeurtenis gepaard gaat, en de mate van controle die het slachtoffer kon uitoefenen. Deze objectieve kenmerken gelden voor alle soorten PTE's. Zij zijn tevens een factor van belang voor alle drie de basisassumpties. Voor PTE's waarbij van menselijk handelen sprake is, geldt dat bekendheid en/of verbondenheid met de dader een versterkende factor voor de gevolgen is (Resick, 2001). De subjectieve beleving wordt mede bepaald door de persoonlijkheid van het slachtoffer.

2.3.2. De persoon

Als eerste kan dus in aansluiting bij de vorige paragraaf over de gebeurtenis, de subjectieve beleving van de gebeurtenis door het slachtoffer genoemd worden als belangrijke factor bij eventuele traumatisering. Deze beleving wordt mede bepaald door de persoonlijkheid van het slachtoffer. Vervolgens spelen de ervaren mate van machteloosheid en hulpeloosheid een rol, alsook de ervaren dreiging van fysiek letsel of de dood. Ten slotte zijn cognitieve, emotionele en gedragsmatige reacties tijdens de gebeurtenis(en) en direct daarna van in-

vloed op het ontstaan van traumatisering en de aard en mate daarvan. Deze subjectieve beleving wordt dus in sterke mate bepaald door persoonsgebonden factoren. De persoonlijkheid van iemand wordt enerzijds bepaald door 'nature', dat wat genetisch en biologisch min of meer vastligt, zoals karakter, leeftijd, intelligentie, gezondheid en gender. Er is het consistente gegeven dat vrouwen vaker en langer posttraumatische stress symptomen hebben dan mannen (Resick, 2001). Dit kan echter ook verband houden met het feit dat vrouwen op jongere leeftijd en veel frequenter te maken hebben (gehad) met fysiek en/of seksueel geweld dan mannen. Anderzijds wordt de persoonlijkheid ook bepaald door 'nurture', dat wat al dan niet verworven is gedurende de levensgeschiedenis. Voorbeelden hiervan zijn gehechtheidsrelaties, aard en sterkte van de assumptieve wereld, ontwikkelingsniveau, opleiding, socialisatie en sociabiliteit, copingvaardigheden, zelfbeeld en zelfwaardering, weerbaarheid. Goede gehechtheidsrelaties en een stevige, positieve assumptieve wereld geven bescherming tegen traumatisering en/of matigen de gevolgen ervan. Ook appraisal- en copingprocessen tijdens de PTE zijn een factor van belang (Resick, 2001). Socio-economische factoren zijn vooral van invloed op de toegang tot hulpbronnen (Resick, 2001). De wisselwerking tussen persoon en context geeft eveneens een aantal factoren die benoemd kunnen worden als persoonsgebonden factoren, in een combinatie van 'nature' en 'nurture'. Zo wordt de mogelijkheid tot anticipatie op de PTE en de inschatting van de consequenties ervan mede bepaald door de leeftijd, de intelligentie en het opleidingsniveau van het slachtoffer. Ook de gezondheid, de sekse, de socialisatie en de gehechtheidsrelaties kunnen hierbij een rol spelen. Alle cognitieve en emotionele processen en vaardigheden die nodig zijn (of gebruikt worden) bij een (dreigende) PTE zijn sterk, maar niet uitsluitend, persoonsgebonden in een combinatie van 'nature' en 'nurture'. Hetzelfde geldt voor het gedrag. Deze complexiteit van de persoonlijkheid is een van de oorzaken dat verschillende mensen op dezelfde PTE verschillend reageren. Iemand met een sterk karakter of een hoog opleidingsniveau bijvoorbeeld, heeft meer mogelijkheden tot adequate coping en daarom minder kans op schade aan de basisassumpties. Iemand met een zwak zelfbeeld, zal bij een PTE die haar alleen treft, meer schade aan de basisassumptie van het zelf oplopen dan iemand met een goed ontwikkeld zelfbeeld. De persoonlijkheid kan zelfs leiden tot een zekere 'voorkeur' om bij traumatisering een van de basisassumpties te raken. Het is bijvoorbeeld in te denken dat een narcistische persoonlijkheid bij het meemaken van een PTE vooral geraakt wordt in de basisassumptie van de goedwillendheid van de wereld, terwijl een zichzelf wegcijferende persoonlijkheid het meest geraakt wordt in de basisassumptie van de waarde van het zelf. Deze invloeden van de persoonlijkheid zijn in de eerder genoemde driedeling van Janoff-Bulman ook te herkennen. De persoon en de persoonlijkheid zijn echter geen op zichzelf staande entiteiten. Zij zijn altijd persoon en persoonlijkheid in context en in wisselwerking met die context.

2.3.3. De context

Elk persoon leeft in een context, de kleinere sociale context van de directe leefwereld en de grotere context van de maatschappij en de cultuur. De gehele context van persoon en gebeurtenis is een factor van belang bij eventuele traumatisering en herstel.

2.3.3.1. *Functies van de context voorafgaand en tijdens de PTE*

De totale context heeft bijgedragen aan de persoonlijkheid van het slachtoffer en vormgegeven aan haar gehele conceptuele systeem, vooral ook aan de basisassumpties. Daarmee is de context van invloed (geweest) op de weerbaarheid van het slachtoffer (Kleber, 1986; Resick, 2001; de Vries et al., 2007; Peres et al., 2007). Deze context voorziet, heeft voorzien en kan voorzien in de biologische en psychologische behoeften van het slachtoffer. Daardoor kan de context als buffer functioneren bij de confrontatie met een PTE, vooral door de (al ervaren) verbondenheid en de al gegeven veiligheid, stabiliteit en koestering, waarmee gebouwd is aan alle drie de basisassumpties. De context heeft bovendien, voorafgaand aan de PTE, een functie ten aanzien van de mogelijkheid tot anticipatie en de inschatting van de consequenties. Deze functie wordt bepaald door de aard en kracht van sociaal-culturele waarden en normen die openheid over en betekenisgeving van de PTE gemakkelijk of moeizaam maken (MacFarlane en van der Kolk, 1996; Kleber, 1999).

2.3.3.2. *Functies van de context na de PTE*

De gehele context, en dan vooral het directe sociale netwerk, heeft een veelsoortige functie als sociaal vangnet direct na de traumatiserende gebeurtenis en de tijd daarna. Het kan steun en ondersteuning geven bij de emotionele, cognitieve en gedragsmatige (coping)processen na de traumatisering en deze valideren. Het is leverancier en vindplaats van de benodigde hulpbronnen daarvoor. Het is leverancier van verschillende soorten ondersteuning (Resick, 2001). Het is vindplaats voor compensatie voor wat door de traumatiserende gebeurtenis verloren is of blijft (Brown, 2004; Day, 2006), of voor compensatie van (delen van) de negatieve ervaring (Day, 2006). Het kan bijdragen aan herstel van veiligheid en stabiliteit door zijn structuren, opvattingen, regels en gebruiken. En het kan een conceptueel kader geven, waarbinnen betekenisgeving en zingeving gevonden kan worden. De flexibiliteit of rigiditeit van de context ten aanzien van erkenning, aanvaarding, betekenisgeving en hulpbronnen, kan de inschatting van de PTE en de consequenties ervan door het slachtoffer beïnvloeden. Zo kunnen de gevolgen van de PTE door de context gematigd of verergerd worden. Deze variatie aan functies van de context, en het grote belang ervan voor de overlevende ten aanzien van de beleving en verwerking van de PTE (Kleber, 1986, 1995; Kleber et al., 1995; Brown, 2004; Day, 2006; de Vries et al., 2007), betekent echter dat deze zelfde sociale en culturele context op onderdelen of in zijn geheel een negatieve invloed kan hebben op het herstelproces van de overlevende. Dit is vooral aan de orde als de belangen van het sociale netwerk conflicteren met de belangen van de overlevende (MacFarlane en van der Kolk, 1996). Te denken valt

dan aan de confrontatie van de sociaal-culturele context met traumatiserende gebeurtenissen en/of de gevolgen daarvan, die de basisassumpties en/of andere belangrijke concepten van de context sterk bedreigen (Janoff-Bulman, 1992). Voorbeelden daarvan zijn sociaal beladen gebeurtenissen, onacceptabele of verboden betekenisgeving (MacFarlane en van der Kolk, 1996), geheimhouding (MacFarlane en van der Kolk, 1996), dreigende ontwrichting van de sociale structuur of dreigend verlies van belangrijke culturele waarden (Aarts en Dantzig, 2007; de Vries et al., 2007). Erkenning, betekenisgeving en actie kunnen dan belemmerd worden, tot schade van de overlevende. Tegelijk zijn deze processen een deel van de verklaring van het eerder genoemde cyclisch verloop van het traumaonderzoek (*par.2.2.1.*).

Ten slotte kan (een deel van) de context ook de plaats en/of bron zijn van herhaling van PTE's of van meerdere PTE's (Janoff-Bulman, 1992). Dan is er sprake van sequentiële (chronische) traumatisering (IJzendoorn, 2002). Omdat deze context uit vele elementen of onderdelen bestaat, is het belangrijk hier een goede differentiatie in aan te brengen, zodat er duidelijk kan worden welk deel van de context op welke manier invloed uitoefent op persoon, gebeurtenis en gevolgen.

2.3.3.3. *Context in schema*

Om de context schematisch in beeld te brengen, is gekozen voor het socio-ecologische model van Urie Bronfenbrenner (1979). Dit model maakt onderscheid tussen microsysteem, mesosysteem, exosysteem, macrosysteem⁸ en chronosysteem.

Het **microsysteem** omvat alle bezigheden, activiteiten, rollen en intermenselijke betrekkingen in dat deel van het leven (Lebensbereik) waar mensen in directe interactie met elkaar zijn. Vooral belangrijk is de betekenisgeving van al die handelingen en betrekkingen voor de betreffende persoon. In het kader van (seksueel) geweld tegen kinderen vormen vooral het gezin en de familie het microsysteem. Binnen dit microsysteem worden de basisassumpties in eerste instantie gevormd. Later komt daar de invloed van de microsystemen van school, vriendengroep en kerk bij.

Het **mesosysteem** wordt gevormd door de wisselwerking tussen de verschillende gebieden (microsystemen) waarin iemand functioneert, zoals gezin, vriendengroep, school, werk, kerk.

Het **exosysteem** omvat die levensgebieden waarin de persoon niet zelf actief is, maar die wel van invloed zijn. Te denken is dan bijvoorbeeld aan het werk van de ouders, aan bekenden van de ouders, aan de schoolklas van broertjes en zusjes.

Het **macrosysteem** betreft de formele en inhoudelijke gelijkheid in de micro-, meso- en exosystemen die er in de (sub)cultuur bestaan of kunnen bestaan. Het gaat hierbij dan om waarden en normen, omgangsvormen, visie op huwelijk, gezin en opvoeding, onderlinge (machts) verhoudingen, rituelen, mensbeeld, man- en vrouwbeeld, wereldbeeld, ideologieën, norma-

8 Niet te verwarren met micro-, meso-, en macroniveau.

tieve richtlijnen van religie of kerk, ethische visies, etc. Het macrosysteem doordringt alle andere systemen (Lehner-Hartmann, 2002). Binnen dit macrosysteem worden ook de (basis)assumpties (mede) gevormd en gevalideerd, ter discussie gesteld of juist bekrachtigd.

Het **chronosysteem**⁹ doelt op stabiliteit of veranderingen door de jaren heen, zowel voor wat de persoon betreft, alsook voor wat de hele leefomgeving betreft. Allerlei levensgebeurtenissen en levensovergangen vallen hieronder en zo ook alle wijzigingen in de andere systemen. Dit chronosysteem als zodanig, is in het kader van dit onderzoek niet aan de orde.

2.3.3.4. *Het sociale netwerk*

Micro-, meso-, exo- en macrosysteem vormen met elkaar het **sociale netwerk**. Dit sociale netwerk is vormgever van het hele conceptuele systeem. Het functioneert als de ‘verworven lens’ waarmee de wereld en het zelf waargenomen, beleefd en geïnterpreteerd worden (Kleber et al., 1995). Het is ook de leverancier van de ‘tools’ (Kleber, 1995) voor deze waarneming, beleving en interpretatie. Het gehele sociale netwerk, bepaald en gedragen door het macrosysteem (de ‘cultuur’), heeft een (mogelijke) functie als bron van hulp, ondersteuning, erkenning, bekrachtiging, veiligheid, stabiliteit, continuïteit, coherentie, betekenisgeving en zingeving (Kleber, 1986; de Vries, 1996; MacFarlane en van der Kolk, 1996; DePrince en Freyd, 2002; Aarts en Dantzig, 2007; de Vries et al., 2007). Het gehele sociale netwerk is leverancier van wat in de literatuur ‘social support’ genoemd wordt. Sociale steun kan plaatsvinden of ervaren worden binnen elk van de genoemde systemen. Janoff-Bulman (1992) maakt hierbij onderscheid tussen sociale banden en sociale hulp(bronnen). Deze beide zijn niet automatisch met elkaar verbonden. Sociale steun is ook geen onafhankelijke variabele (Kleber, 1986), maar is sterk verbonden met de PTE en het slachtoffer (Hobfoll, 1991; Hyman et al., 2003). Sociale steun is niet altijd positief of werkt niet altijd positief uit, hij kan ook (deels) ontbreken of negatief werken (Kleber, 1986; Hobfoll, 1991; Ganzevoort, 1994a; Hanson et al., 1995; MacFarlane en van der Kolk, 1996; Aarts en Dantzig, 2007). Zo kan bijvoorbeeld sociale steun verworden tot sociale controle, of kan de heftigheid van de reacties van het slachtoffer afstotend werken (Kleber, 1986). Het wegvallen van partner of andere familie kan leiden tot vermindering van sociale steun (Kleber, 1986). Hobfoll (1991) vond dat bij vrouwen wiens geliefden betrokken waren bij de oorlog tussen Israël en Libanon, en die een grote zelfwaardering en een sterk gevoel van controle hadden, de sociale steun negatief werkte. Kortweg gezegd: de sociale steun moet matchen met de persoon en haar behoeften (Shalev, 1996; Hyman et al., 2003). Binnen het sociale netwerk kan er sprake zijn van verschillende vormen van sociale isolatie. Sociale isolatie binnen (een van) de microsystemen kan versterkt worden door sanctiëring van de isolatie door het macrosysteem (Lehner-Hartmann, 2002). Het me-

9 Het chronosysteem wordt hier wel genoemd als deel uitmakend van de gehele sociale context, maar is van een andere orde dan de andere genoemde systemen. Het is namelijk een tijdsdimensie. Voor dit onderzoek wordt het chronosysteem buiten beschouwing gelaten bij de bespreking van het sociale netwerk.

sosysteem, dat controle kan uitoefenen, of hulpbronnen of compensatie kan leveren, wordt dan namelijk uitgeschakeld. Bij traumatisering heeft dit grote gevolgen voor (de mogelijkheden van) herstel en preventie. Incest kan hier een voorbeeld van zijn. Als het macrosysteem het mogelijke bestaan van incest ontkent, omdat het ideaal van het gezin als volmaakte eenheid boven alles gaat, of als gehoorzaamheid van een kind aan de ouders als de hoogste norm gezien wordt, dan werkt het macrosysteem (misschien ongewild) mee aan isolatie van een kind dat slachtoffer is van incest. Voor onderzoek op het terrein van traumatisering en sociale steun, is het belangrijk om onderscheid te maken tussen de beleving of inschatting van de (te verkrijgen) sociale steun door het slachtoffer ('perceived social support'), en de feitelijk ontvangen steun ('received social support') (Cummins, 1988, Haber et al., 2007). Het macrosysteem speelt hier een rol van betekenis in. Vooral de beleving of inschatting door het slachtoffer van de (te verkrijgen) steun is een bepalende factor voor adequate coping en herstel (Hyman et al., 2003), maar dit wordt sterk bepaald door de betekenis die het macrosysteem aan de PTE geeft. Als bijvoorbeeld aan een PTE de betekenis van slecht, verboden, of geheim verbonden is, belemmert dit de mogelijkheden van adequate coping of het verkrijgen van ondersteuning. Met behulp van het socio-ecologische model kunnen enerzijds de gevolgen van de traumatisering voor de verschillende systemen benoemd en begrepen worden, en anderzijds kan de invloed van elk van de systemen op de traumatisering inzichtelijk gemaakt worden. Daarmee kan het slachtofferschap de individuele dimensie overstijgen en vragen van betrokkenheid, (mede) verantwoordelijkheid, (mede) schuld, preventie en herstel ook bij de verschillende systemen leggen. Dit is vooral van belang als het gaat om zich herhalende PTE's of een potentieel traumatiserende situatie, als de PTE een enkel individu betreft, en als het gaat om menselijk intentioneel handelen. Ten slotte kan het belang van en de wisselwerking tussen het sociale netwerk en het individu, die in alle literatuur een van de belangrijkste factoren rond traumatisering genoemd wordt, met dit model inzichtelijker gemaakt worden.

2.3.4. Wisselwerking tussen gebeurtenis, persoon en context

Traumatisering is in de eerste plaats altijd traumatisering van een individu. Elk individu leeft echter in een context (sociaal, maatschappelijk en cultureel) en staat in een relatie tot die context. Individu en context zijn op een complexe manier met elkaar verweven en beïnvloeden elkaar voortdurend (Kleber, 1986; Janoff-Bulman, 1992; Harvey, 1996; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003). In de eerste plaats betekent dit dat traumatisering verder reikt dan alleen het individu (Morrow, 1991; Norris en Thompson, 1995; Kleber, 1995; de Vries, 1996; de Vries et al., 2007), ook de context krijgt te maken met de gevolgen van de traumatisering en oefent tegelijk zijn invloed uit op het slachtoffer en (de mogelijkheid tot) het herstel. Te denken is dan bijvoorbeeld aan de mogelijkheid tot anticipatie, aan de inschatting van de consequenties, aan de aard en kracht van sociaal-culturele waarden en normen die openheid over en betekenisgeving van de PTE gemakkelijk of juist moeizaam maken (MacFarlane en van der Kolk, 1996; Kleber, 1999). Zo kan ook flexibiliteit ten aanzien van erkenning, aanvaarding, be-

tekenisgeving en hulpbronnen, de inschatting van de PTE door het slachtoffer en de consequenties ervan voor het slachtoffer in positieve zin beïnvloeden. Tegengesteld daaraan, kan rigiditeit dus een negatieve invloed hebben. In de tweede plaats betekent deze verwevenheid van individu en context dat de PTE die binnen die verwevenheid plaatsvindt, daar de invloed van ondervindt en daar ook invloed op uitoefent. Zo kan bijvoorbeeld de duur en de ernst van een PTE versterkt worden door een context die niets ziet of niets doet, maar ook gematigd worden door een context die onmiddellijk ingrijpt (denk bijvoorbeeld aan natuurrampen, maar ook aan persoonlijk leed). Ten slotte kan een PTE ook de relatie met de context inperken of verbreken, zoals bijvoorbeeld na huiselijk geweld. Deze verwevenheid van individu en context, met daarin de PTE, betekent dat de factoren die een rol spelen bij traumatisering, en die gekoppeld kunnen worden aan óf de gebeurtenis, óf de persoon, óf de context, vaak mede bepaald worden door factoren die bij een van de andere concepten behoren. Zo wordt de 'locus of control', de gedachte dat de controle in of buiten het slachtoffer ligt, die een belangrijke factor bij eventuele traumatisering, sterk bepaald door de persoonlijkheid, maar ook door bijvoorbeeld de aard van de gebeurtenis. Hetzelfde kan gezegd worden van attributie- en copingstijl. Deze zijn factor van de persoonlijkheid, maar ook van de objectieve kenmerken van de gebeurtenis en van de functie van de context. Gevoelens van schaamte en schuld zijn persoonlijk bepaald, maar bijvoorbeeld de aard van de PTE en het waarden- en normensysteem van de context spelen daar ook een rol bij. Processen van betekenis- en zingeving zijn sterk verbonden aan de context. Toch zijn de objectieve kenmerken en de subjectieve beleving van de gebeurtenis daar ook op van invloed. Informatieverwerkingsmechanismen en dissociatie zijn een persoonsgebonden factor, maar worden tevens bepaald door de objectieve kenmerken en de subjectieve beleving van de gebeurtenis. Zelfs gedrag, zoals aangeleerde hulpeloosheid, vermijding of middelengebruik, is niet uitsluitend een persoonsgebonden factor. Het wordt mede bepaald door de context en soms ook door de gebeurtenis.

2.4. Gevolgen

Bij het beschrijven van de gevolgen van traumatisering moet steeds bedacht worden dat dit 'mogelijke gevolgen van traumatisering' betreft. Omwille van de leesbaarheid is dit woordje 'mogelijke' weggelaten. De gevolgen van traumatisering zijn even divers als de potentieel traumatiserende gebeurtenissen zelf en als de aard en mate van traumatisering. Zij kunnen liggen op cognitief, emotioneel, biologisch/fysiologisch, gedragsmatig en interpersoonlijk terrein, alsook op het terrein van de persoonlijkheid (McCann, 1990; Draijer, 1990, 2007; Janoff-Bulman, 1992; van der Kolk, 1996a; MacFarlane en Girolamo, 1996; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003; van den Bout et al., 2007; Hovens, 2007; Wolters, 2007). Zij kunnen in vele combinaties voorkomen, in vele gradaties, en zij kunnen tijdelijk en/of blijvend zijn. Ge-

relateerd aan de drie basisassumpties van Janoff-Bulman (1992), zijn de gevolgen in algemene zin te benoemen als:

1. Verlies aan vertrouwen in de wereld in het algemeen en in mensen in het bijzonder. Dat betekent verlies aan veiligheid, verlies aan verbondenheid, veranderingen in de relaties met anderen.
2. Verlies aan een gevoel van orde, zin en samenhang van deze wereld. Dat betekent verlies aan een gevoel van controle en beheersbaarheid en verlies aan hoop op rechtvaardigheid, betekenis en zinvolheid.
3. Veranderingen in zelfbeeld en zelfwaardering, meestal in negatieve zin. Dat betekent tevens veranderingen in het relationeel vermogen en in de relaties met anderen.

Welke van de basisassumpties (het meest) getroffen worden, is afhankelijk van een veelheid van factoren die samenhangen met de PTE, de persoon, de context en de wisselwerking tussen deze drie. Daarbij kan het ook nog verschil maken hoe de aard en de stevigheid van de basisassumpties waren vóór de PTE. Dit is (meestal) echter niet onafhankelijk te onderzoeken. Alleen bij personen die al in een longitudinaal onderzoek participeerden voordat zij de PTE meemaakten, zou dit eventueel mogelijk zijn. Wel kan een indruk verkregen worden uit de verhalen van slachtoffers. Wanneer er sprake is van PTSD, dan wordt meestal de driedeling hyperactivering ('hyperarousal'), dwangmatige herbelevingen en emotionele vervlakking genoemd (Herman, 2003). Op deze driedeling is inmiddels veel kritiek gekomen (Aarts, 2007), omdat er enerzijds veel comorbiditeit bij PTSD blijkt te zijn en anderzijds veel mensen die wel lijden onder de gevolgen van traumatiserende gebeurtenissen, niet passen in deze driedeling. En ten slotte schiet deze driedeling te kort om de gevolgen van PTE's bij kinderen te beschrijven. In dit onderzoek wordt dan ook geen gebruik gemaakt van deze indeling, mede omdat de nadruk niet ligt bij de (psycho)somatische gevolgen van de incest.

2.5. Herstel

2.5.1. Terminologie

De woorden die in de traumaliteratuur het meest gebruikt worden voor de periode na de traumatiserende gebeurtenis, namelijk 'herstel', 'verwerking', 'integratie', 'reorganisatie', hebben connotaties die niet passen bij traumatisering. Ten eerste suggereren zij een terugkeer naar de situatie van vóór de traumatiserende gebeurtenis. Herstel is echter nooit 'terug naar af' (Janoff-Bulman, 1992). Zoals alle levenservaringen, blijven ook de traumatiserende gebeurtenis en de gevolgen ervan, deel uitmaken van het levensverhaal en de persoonlijkheid (Ganzevoort, 2008). Ten tweede hebben zij de connotatie van (terugkeer tot) heelheid en gezondheid (fysiek en psychisch). Heelheid en gezondheid zijn echter relatieve begrippen en ademen bovendien het moderne westerse 'maakbaarheidsideaal'. Beter is het te spreken van een zeker (nieuw) psychologisch en fysiek evenwicht, waardoor het leven weer geleefd kan

worden, eventueel ook met (blijvende) beschadigingen. Dit evenwicht wordt na traumatisering niet altijd meer volledig bereikt, waardoor de overlevende (deels) patiënte kan blijven. Ten derde zijn zij teleologisch (Kleber, 1999) in de suggestie van het (kunnen) bereiken van een eindtoestand, een afgerond proces, een definitief einde van de ziekteperiode (MacFarlane en Yehuda, 1996). Levensverhalen en traumaliteratuur laten echter zien dat gevolgen van traumatisering nooit 'voorbij' zijn. Vele jaren na dato kunnen zij nog ervaren worden of kunnen zij ineens weer actief worden. Ten slotte geven de termen de indruk van een lineair sequentieel proces, wat soms ook wel zo weergegeven wordt (Kleber en Brown, 1992; Herman, 2003). Een reëlere beschrijving is die van een spiraalsgewijs plaatsvindend proces (Herman, 2003; Demasure, 2004). De algemenere termen als 'rebuilding of the assumptive world' (Janoff-Bulman, 1992), 'adaptation to trauma' (McCann, 1990) en 'refiguratie' (Demasure, 2004) geven beter weer wat er gebeurt na traumatisering. Zij doen meer recht aan de grote variatie aan herstel en/of verandering van de assumptieve wereld, alsook aan de (blijvende) schade die is aangericht. Het Nederlands kent echter geen adequatere, voor wetenschappelijk onderzoek geschikte term, reden waarom het woord 'herstel' toch in dit onderzoek gebruikt wordt, maar dan wel specifiek in de betekenis van 'opnieuw opbouwen'. In een pastorale setting wordt vaak gesproken over een proces van heling. Dit woord doet meer recht aan de geslagen wonden, het proces van gehele of gedeeltelijke genezing en het aanvaarden van de (pijn van) littekens. Het blijft echter een 'pastoraal' woord en niet goed bruikbaar voor wetenschappelijke verwoordingen.

2.5.2. Aard van het herstel

In het model van Janoff-Bulman (1992) wordt traumatisering gekenmerkt door desintegratie en (dreigende) vernietiging van het conceptuele systeem, en door een externe wereld die bedreigend en betekenisloos geworden is. Herstel betekent dus hernieuwde integratie van de assumpties en het weer opbouwen van het conceptuele systeem. Dit houdt in, voor wat betreft de eerste basisassumptie, het herwinnen van vertrouwen in de medemens en de wereld, het herwinnen van een zeker gevoel van veiligheid, het herstel van een zekere mate van verbondenheid met anderen. In relatie tot de tweede basisassumptie betekent herstel het opnieuw verwerven van een gevoel van zin, samenhang en betekenis, en het herwinnen van een gevoel van controle ten aanzien van de externe wereld. Herstel in relatie tot de derde basisassumptie betekent de herintegratie van de verschillende aspecten van het zelf en de opbouw van een positiever zelfbeeld. Herman (2003) geeft het herstel in drie fasen weer, waarin de basisassumpties te herkennen zijn. De eerste fase heeft als belangrijkste taak het geven van veiligheid en het herstel van macht, zeggenschap en controle van de overlevende over eigen lichaam en leven (autonomie). De tweede fase heeft betrekking op herinnering en rouw. Dat betekent (re)construeren en (her)vertellen van het hele verhaal tot het een plaats kan vinden in het levensverhaal. Rouw houdt in: rouwen om alles wat verloren ging of om wat er nooit geweest is (bij traumatisering in de kindertijd). Deze taak van herinnering en rouw is nooit 'af'

of 'voorbij'. De derde fase betekent het weer tot stand brengen van het relationeel vermogen en van herstel van verbondenheid met anderen, waarbij deze in een goede balans met de herwonnen autonomie moeten komen (Herman, 2003, p.89 ev.). In deze fase kan ook herstel van het geloofssysteem of zingevingssysteem plaatsvinden. Het geloofssysteem of zingevingssysteem draagt bij aan alle drie de basisassumpties (wereldbeeld, mensbeeld, zelfbeeld, zin en betekenis), het wordt daarom bij traumatisering mede beschadigd en zal dus herzien moeten worden. De herstelfasen bij traumatisering in de kindertijd zijn uitgebreider en complexer (Bloom, 2002; Fallot en Harris, 2002), omdat traumatisering in de kinderjaren diep kan ingrijpen op de persoonlijkheid, omdat adequate vaardigheden nog niet (voldoende) aangeleerd zijn en/of inadequate vaardigheden juist wél aangeleerd zijn (Fallot en Harris, 2002). Bovendien moeten volwassenen die in de kindertijd getraumatiseerd raakten, (leren) omgaan met een veelheid aan verlieservaringen (Bloom, 2002).

2.5.3. 'Eindpunt' van het herstel

Met het model van Janoff-Bulman (1992) kan een bevredigend herstel benoemd worden als het bereiken van een (her)nieuw(d) coherent conceptueel systeem, inclusief de basisassumpties. Herman (2003) benoemt herstel specifiek als herstel van (beschadigde) vermogens op het vlak van veiligheid, vertrouwen, autonomie, initiatief, competentie, identiteit, intimiteit, verbondenheid. Een bevredigende mate van herstel kan gekenschetst worden als het bereiken van een zeker evenwicht waardoor het leven, fysiek en psychisch, weer geleefd kan worden. Dit evenwicht wordt gekenmerkt door het onder controle hebben van fysiologische gevolgen van de traumatisering, door cognitieve en emotionele plaatsing van de traumatiserende gebeurtenis in het levensverhaal, door het kunnen verdragen van de herinneringen en gevoelens behorend bij de traumatiserende gebeurtenis, door een adequaat herstel en integratie van de verschillende aspecten van het zelf, door een zekere mate van herstel van verbondenheid met en vertrouwen in anderen, door afronding van het proces van aanvaarding, verklaring en betekenisgeving van de traumatiserende gebeurtenis, door reconstructie van een coherent zingeving- en geloofssysteem, door het opnieuw hoopvol kunnen leven (Janoff-Bulman, 1992; Harvey, 1996; Smith Landsman, 2002; Bloom, 2002; Herman, 2003; Demasure, 2004; Kleber, 2007). Deze hele uitwerking van wat herstel betekent, in aard en eindpunt, kan ter discussie gesteld worden in het licht van de genoemde problemen met de connotaties die al deze woorden in zich dragen.

3. COPING

In dit hoofdstuk komt het begrip coping aan de orde. Dit is een veelomvattend begrip waar veel theorie over bestaat en veel onderzoek naar gedaan is. Dit alles komt hier maar summier aan de orde, omdat de focus niet ligt bij de copingprocessen in de levensverhalen, maar over de rol van de godsbeelden daarin. Na de bespreking van de terminologie en de definiëring van het concept, wordt kort weergegeven wat er aan theorie en onderzoek bekend is, en dan vooral gerelateerd aan het onderwerp van dit onderzoek. Daarna gaat de aandacht uit naar de functie van godsdienst, geloof en godsbeelden bij de copingprocessen (religieuze coping).

3.1. Terminologie en definiëring

3.1.1. Terminologie

Het woord 'coping' is een (niet goed vertaalbare) term die afgeleid is van het Engelse 'to cope with', dat betekent 'het hoofd bieden aan', 'opgewassen zijn tegen'. Deze twee betekenissen geven al iets weer van de complexiteit van het begrip. Het suggereert dat er iets moeilijks zich voordoet, buiten de normale gang van zaken, en dat daar zo goed mogelijk mee omgegaan moet worden. Het impliceert iets van 'verzet tegen', en tegelijkertijd iets van 'behoud van'. Het verzet kan intrapsychisch en/of gedragsmatig (in woord en/of handeling) zijn, en wat er behouden moet worden, kan zich op elk terrein bevinden: persoonlijk (fysiologisch en/of psychologisch), in relaties, of in grotere sociale verbanden. In het wetenschappelijk taalgebruik en in de literatuur wordt het begrip coping niet vertaald en wordt het gebruikt om het complexe geheel van bewuste en onbewuste reacties aan te duiden waardoor mensen proberen om te gaan met moeilijke of bedreigende gebeurtenissen en situaties. De processen van assimilatie en accommodatie in het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman (1992) kunnen benoemd worden als het intrapsychische deel van het copingproces. Als er belangrijke assumpties bedreigd of beschadigd worden en eenvoudige assimilatie en/of accommodatie niet mogelijk is, zal er mee omgegaan moeten worden. Coping is dan elke poging die ondernomen wordt tot behoud of herstel van een niet-bedreigend, levensvatbaar en coherent conceptueel systeem. Hoe dieperliggend en vaster verankerd in het conceptuele systeem de bedreigde of beschadigde assumpties zijn, des te groter en moeilijker de copingtaak is (McCann en Pearlman, 1990; Janoff-Bulman, 1992). (Basis)assumpties en copingproces zijn wederzijds van invloed op elkaar (Johnson en Kenkel, 1991; Rando, 2002).

3.1.2. Definiëring

Er is een overvloed aan literatuur en onderzoek betreffende coping. Evenzovele definities van coping zijn er in omloop (voor een overzicht zie Ganzevoort, 1994a, p.185-187; Compas et al., 2001, pp.88,89). Skinner en Zimmer-Gembeck (2007) benadrukken, net als Compas et al. (2001, p.93) dat de meeste definities uit het copingonderzoek bij volwassenen komen, en dat voor copingprocessen bij kinderen het ontwikkelingsperspectief meegenomen moet worden. Een eerste verschil in definiëring van coping ligt in de afgrenzing daarvan naar alle min of meer normale aanpassingsprocessen die zich gedurende het hele leven in de interactie tussen persoon en omgeving voordoen. In termen van Janoff-Bulman, alle processen van assimilatie en accommodatie. Deze aanpassingsprocessen vormen als het ware een continuüm van eenvoudig en vanzelfsprekend tot moeilijker en moeizamer, en uiteindelijk tot niet meer mogelijk (Lazarus en Folkman, 1984; Costa et al., 1996). Ergens op dat continuüm ligt de overgang van aanpassing naar coping, al naar gelang de definitie van coping. Een tweede verschil in definiëring ligt in het al dan niet insluiten van onbewuste processen, zoals automatische reacties of afweermechanismen, in de definitie van coping (Lazarus en Folkman, 1984; Draijer, 1990; Boekaerts, 1996; Cramer, 1998). Lazarus en Folkman zien coping en verdedigingsmechanismen als twee verschillende processen die plaatsvinden als middel tot aanpassing aan gewijzigde, c.q. bedreigende omstandigheden. Het onderscheid ligt voor hen in het (on) bewuste en (niet) intentionele van deze processen, waarbij voor coping de voorwaarde van bewust en intentioneel geldt. Een derde verschil in definiëring is te vinden in de controverse over coping als persoonlijkheidskenmerk of als situatievariabele (Fleishman, 1984; Lazarus en Folkman, 1984; Mattlin et al., 1990; Ayers et al., 1996; Costa et al., 1996; Hewitt en Flett, 1996; Parker en Endler, 1996; Cramer, 1998). Inmiddels is er wel breed overeenstemming dat het niet of-of is, maar en-en, en zijn er alleen verschillen in nadruk en prioriteit (Costa et al., 1996; Hewitt en Flett, 1996; Holahan et al., 1996; Cramer, 1998). Hierbij moet opgemerkt worden dat het in de literatuur veel gebruikte woord 'copingstijl' niet verwijst naar een min of meer vastliggend persoonlijkheidskenmerk, maar naar een door de tijd heen ontwikkelde of aangeleerde voorkeurs- of gewoontecopingstrategie (Boekaerts, 1996; Parker en Endler, 1996). Lazarus en Folkman (1984, p.120 ev.) vinden echter dat ook deze term tekort doet aan het dynamische van het copingproces. Coping'methode' is het meest neutrale woord dat gebruikt kan worden voor de brede variatie aan copingmogelijkheden. Het laat de bovengenoemde controversiële punten liggen.

Er bestaat tegenwoordig in de literatuur een vrij algemene consensus over het gegeven dat het bij coping gaat om een *complex en dynamisch* (McCann en Pearlman, 1990; Ayers et al., 1996; Pargament, 1997; Corr, 2002; Jonzon en Lindblad, 2006), *transactioneel* (Lazarus en Folkman, 1984; Kleber, 1986; McCann en Pearlman, 1990; Pargament, 1997; Park, 1998) en *multidimensioneel* (Ganzevoort, 1994a; Ayers et al., 1996; Pargament, 1997; Skinner en Zimmer-Gembeck, 2007) proces. *Dynamisch* betekent dat er zowel tijdens als na (en eventueel ook vóór) de PTE, c.q. situatie, copingmechanismen en copingmethoden actief zijn of

gehanteerd worden. *Transactioneel* houdt in dat er tijdens en na de PTE, c.q. situatie, er een voortdurende wisselwerking bestaat tussen persoon, gebeurtenis of situatie, en context. *Multidimensioneel* geeft aan dat het proces van coping allerlei varianten van mechanismen en methodes in wisselende samenstelling en met verschillende foci kan bevatten, die op hun beurt weer interfereren met de persoon en de context. Ten slotte moet benoemd worden dat in deze complexiteit van het copingproces ook nog eens meerdere terreinen van coping onderscheiden kunnen worden, namelijk het fysieke (inclusief neurobiologische aspecten, Olff et al., 2005), gedragsmatige, psychologische, interpersoonlijke en sociale terrein (Lazarus en Folkman, 1984; Beehr en McGrath, 1996; Hanson Frieze en Bookwala, 1996). Het copingproces en de uitkomst ervan kunnen op het ene terrein effectief zijn en tegelijkertijd op een ander terrein ineffectief of negatief (Hanson Frieze en Bookwala, 1996). Bij deze weergave van het copingproces is het duidelijk dat de tijdsfactor een factor van belang is bij onderzoek en analyse van coping met een PTE (Beehr en McGrath, 1996; Pierce et al., 1996; O'Dougherty Wright et al., 2005; Jonzon en Lindblad, 2006). Beehr en McGrath (1996) verdelen coping naar de temporele context, in preventieve, anticipatoire, dynamische (tijdens de PTE), reactieve (direct na de PTE) en overblijvende coping (coping tot lang na de PTE). Ook Lazarus en Folkman (1984, pp. 92 ev., 143 ev.) geven zich rekenschap van temporele factoren en aspecten van coping, maar waarschuwen er tegelijkertijd voor het concept 'stadia' niet (uitsluitend) als chronologische volgorde op te vatten. Deze tijdsfactor impliceert tegelijkertijd dat, als er naar de uitkomsten van coping gekeken wordt, er mogelijk onderscheid gemaakt moet worden naar de uitkomsten op korte termijn en die op lange(re) termijn (Hanson Frieze en Bookwala, 1996; Zeidner en Saklofske, 1996).

Incest is een apart soort traumatiserende gebeurtenis, omdat het een kind in ontwikkeling betreft, met onvoldoende praktische, cognitieve en emotionele copingmogelijkheden en copingvaardigheden, en sterk afhankelijk van de context. Dat kan het copingproces tijdens en na de periode van incest extra ingewikkeld maken en/of beperken. De tijd van incest als periode en plaats in de levensgeschiedenis, dus de leeftijd en de ontwikkeling van het kind en de duur van de incestperiode (Lazarus en Folkman, 1984), speelt hier een rol bij. Deze heeft namelijk invloed op (mogelijke) appraisal- en copingprocessen. Onbewuste processen moeten hierbij dus nadrukkelijk een plaats hebben. Vanwege deze complexiteit van het copingproces tijdens en na de periode van de incest, is als werkdefinitie van coping voor dit onderzoek gekozen voor de meest omvattende definitie van coping (Ganzevoort, 1994a, p. 190), zij het met een kleine toevoeging: "*Coping is het proces waarin een persoon, geconfronteerd met een situatie of gebeurtenis die als bedreigend of schadelijk is ingeschat, **of zo ervaren wordt*** (toevoeging van mij, AB), *zich bewust of onbewust inzet of terugtrekt om de dreiging af te wenden in antwoord op de situatie of de eigen emoties in al dan niet effectieve cognitieve, intrapsychische en/of gedragsmatige vormen die passen bij de eigen persoon, hulpbronnen, levensverhaal en copinggeschiedenis en die invloed hebben op de toekomstige opstelling met als doel een als zinvol beleefde interpretatie van de situatie en van het eigen leven*". De toevoeging '**of zo er-**

varen wordt' is noodzakelijk, omdat 'inschatten' een min of meer bewust cognitief proces impliceert. Bij kinderen die incest meemaken kan meestal niet gesproken worden van een bewust cognitief ingeschatte bedreiging, maar veeleer van een intuïtief aangevoelde bedreiging en een als negatief ervaren beleving (Draijer, 1990). In deze definitie van coping als een proces, zijn zowel de bewuste als de onbewuste reacties op de dreiging opgenomen, wordt zowel problem-focused als emotion-focused coping gehonoreerd, onafhankelijk van de effectiviteit ervan, en wordt de invloed van zowel de persoon als de context meegenomen. Het vermelde doel van coping spitst zich toe op een als zinvol beleefde interpretatie. Dit doel gaat uit van de premisse dat elk mens voortdurend bezig is betekenis, zin en samenhang te ontdekken of te geven aan wat haar overkomt in het leven. In een onderzoek naar incest kan dit een beperking naar het doel van coping geven. Een kind is immers door de beperkte cognitieve vermogens nog maar weinig bij machte zin of betekenis te ontdekken of te construeren in haar levensverhaal. Haar eerste doel zal zijn te ontkomen aan de incest(situatie) en de gevolgen ervan te hanteren. Wel is bovengenoemd doel een mogelijk belangrijk aspect van coping na de periode van incest. Bovendien zijn godsdienst en geloof, waar de focus van dit onderzoek ligt, bronnen voor zingeving. Daarom wordt toch voor deze definitie gekozen, ondanks de beperking die deze geeft in relatie tot incest. Met deze definitie kan er, waar nodig, in het onderzoek onderscheid gemaakt worden tussen allerlei varianten van omgaan met incest en de gevolgen ervan, zowel tijdens als na de periode van incest (DiPalma, 1994; Hanson et al., 1995; MacFarlane en Yehuda, 1996; Demasure, 2004). Coping uitsluitend definiëren naar het doel van zingeving is echter een beperking van de grote variëteit van copingprocessen, door Ganzevoort en Visser (2007, p.301) functionalistisch of ook pragmatisch-reductionistisch genoemd.

3.1.3. Afgrenzing ten aanzien van andere concepten

In de literatuur was en is er soms verwarring en verschil van mening over de grenzen tussen de concepten coping, resilience, herstel en posttraumatische groei. Dit heeft te maken met verschillen in definitie, maar ook met mogelijke overlap of verwevenheid van de verschillende concepten. Om helderheid te verschaffen over het onderscheid tussen de verschillende concepten, wordt er hier kort op ingegaan.

3.1.3.1. Coping en resilience

Het begrip 'resilience' kent in de literatuur een grote conceptuele en terminologische verwarring (Dufour et al., 2000; Luthar et al., 2000; Miller, 2003; Bonanno, 2004). Mede daarom is het niet goed in het Nederlands weer te geven. Het heeft betekenissen of connotaties als weerstand, weerbaarheid, veerkracht, aanpassing, herstel. Het beeld van een boom in de storm kan dit verduidelijken. De boom kan zo krachtig zijn dat hij in de storm (vrijwel) rechtop blijft staan ('resistance'). Hij kan door de kracht van de storm doorbuigen, maar zodra de storm is gaan liggen terugveren naar de oorspronkelijke stand ('resiliency', recovery). Hij kan door

de kracht van de storm zover doorbuigen dat hij na het gaan liggen van de storm niet meer helemaal terug kan naar de oorspronkelijke stand en schuin doorgroeit, of tijdelijk schuin doorgroeit en na verloop van tijd toch weer recht omhoog gaat (met een bocht in de stam dus, 'refiguration', hernieuwde opbouw). In de Engelstalige literatuur wordt gepleit voor een duidelijk onderscheid tussen 'resilience' en 'resiliency', waarbij eerstgenoemde doelt op een proces en laatstgenoemde op een persoonlijkheidskenmerk (Coleman en Ganong, 2002; Vanderbilt-Adriance en Shaw, 2008). Dit onderscheid is vooral van belang bij de wat oudere literatuur die blijk geeft van meningsverschil over de vraag of 'resilience' een proces is of een persoonlijkheidskenmerk (Luther et al., 2000; Vanderbilt-Adriance en Shaw, 2008). Recentere literatuur laat een vrij algemene consensus zien over 'resilience' als een proces (Wilkes, 2002; Lepore en Revenson, 2006; Vanderbilt-Adriance en Shaw, 2008). Variatie in en problemen met conceptualisering en definiëring van 'resilience' concentreren zich rond de inhoud van het concept, op de afbakening ervan ten opzichte van andere concepten en op de instabiliteit van het concept zelf. Hierbij gaat het dan om vragen naar de aard en intensiteit van de PTE en wanneer mag iemand wel of niet 'resilient' genoemd worden (Miller, 2003), waar liggen de grenzen tussen resiliënce- en copingprocessen, tussen resilience en herstel(proces), tussen resilience en uitkomst van het adaptatieproces, tussen resilience en posttraumatische groei (Miller, 2003; Bonanno, 2004; Bonanno en Mancini, 2008). Bovendien blijkt resilience geen statische eendimensionale factor te zijn (Luther et al., 2000; Mancini en Bonanno, 2006). De mate van resilience kan variëren over de tijd onder invloed van allerlei aspecten van de levensgeschiedenis (Luther et al., 2000; O'Dougherty Wright et al., 2005; Jonzon en Lindblad, 2006; Lepore en Revenson, 2006; Banyard en Williams, 2007; DuMont et al., 2007) en kan verschillend zijn per functioneringsdomein (fysiek, intrapersoonlijk, interpersoonlijk, intrafamiliaal, in bredere sociale verbanden)(Luther et al., 2000; O'Dougherty Wright et al., 2005; Lepore en Revenson, 2006; Banyard en Williams, 2007; Vanderbilt-Adriance en Shaw, 2008). Elk van deze domeinen kan dan zijn specifieke risico- en/of beschermende factoren hebben (Harvey, 1996; Carver, 1998; O'Dougherty Wright et al., 2005; Bonanno en Mancini, 2008; Vanderbilt-Adriance en Shaw, 2008). Op deze discussie wordt hier verder niet ingegaan. Voor dit onderzoek wordt alleen geconcludeerd dat resilienceprocessen verweven kunnen zijn met copingprocessen en processen van posttraumatische groei, maar daar wel van onderscheiden moeten worden. Resilience kan een factor zijn in het copingproces (een coping capacity) en/of een belangrijke factor in het herstelproces. Ten slotte kan (versterking van) resilience ook een uitkomst van het copingproces zijn (Holahan et al., 1996). De verwevenheid van resilience en coping is te zien bij veel factoren, die genoemd worden als factor van resilience, maar ook als factor bij coping. Voorbeelden van factoren die bijdragen aan resilience zijn bijvoorbeeld emotionele ondersteuning, zelfrespect, externe attributie van schuld, en interne locus of control. Er is veel onderzoek gedaan naar factoren die resilience bevorderen of belemmeren. Tegelijk wordt er voor gepleit de aandacht meer te richten op mechanismen en processen (Lazarus en Folkman, 1984; DiPalma, 1994) in plaats van op factoren, en meer op hulpbronnen en protectieve

factoren dan op risicofactoren (Jonzon en Lindblad, 2006). Ten slotte kan in het kader van dit onderzoek gezegd worden dat adequate seksuele voorlichting en opvoeding van jonge kinderen hen weerbaarder kan maken tegen seksueel misbruik.

3.1.3.2. Coping en herstel

Herstel als proces en als uitkomst kwam in par. 2.5. al aan de orde. Het herstelproces werd gedefinieerd als het zoeken en vinden van een zeker (nieuw) psychologisch en fysiek evenwicht, waardoor het leven weer geleefd kan worden. Met het model van Janoff-Bulman (1992) werd een bevredigend herstel als uitkomst, benoemd als het bereiken van een (her)nieuw(d) coherent conceptueel systeem, inclusief de basisassumpties. Dit betekent geen eindpunt van een lineair sequentieel proces. Traumatisering kan zich blijvend manifesteren en/of opnieuw weer opvlammen. Coping werd eveneens benoemd als een proces, maar, in onderscheid met het herstel als proces, werd in de definiëring niets gezegd over de eventuele uitkomst ervan. Coping gaat dus uitsluitend over het proces en zegt niets over de uitkomst. Copingproces en herstelproces kunnen wel met elkaar verweven zijn.

3.1.3.3. Coping en posttraumatische groei

Als definiëring voor posttraumatische groei wordt in hoofdstuk vier gekozen voor het waarnemen of meten van een stabiele (Carver, 1998), duidelijke (Calhoun et al., 2000) verandering (Park, 1998; Kilmer, 2006), die als positief benoemd of ervaren wordt, na het meemaken van een PTE. Het concept posttraumatische groei gaat dus over positieve gevolgen van het meemaken van een PTE, al dan niet (mede) als gevolg van het copingproces. Hiermee onderscheidt het zich duidelijk van coping, dat slechts op het proces doelt, onafhankelijk van de uitkomst ervan. Posttraumatische groei kan deel of uitkomst zijn van zowel het herstelproces als het copingproces.

3.2. Onderzoek en theorie

Het meest invloedrijke werk op het gebied van coping is dat van Lazarus en Folkman (1984). Hun concepten en theorie worden nog steeds veel gebruikt, al dan niet uitgebreid met andere theorieën en concepten, en ondanks bezwaren die kunnen worden aangevoerd (o.a. Fleishman, 1984; Feij et al., 1990). Deze bezwaren hebben meestal betrekking op de verwevenheid van de verschillende processen en de onderlinge beïnvloeding van de vele variabelen. Ook is niet duidelijk of coping werkelijk, zoals het model suggereert, als een buffer functioneert tussen ingrijpende gebeurtenissen en de gevolgen daarvan. Zowel Roth en Lebowitz (1988) als Feij et al. (1990) concluderen in ieder geval dat coping meer als barometer voor de ernst van de situatie en de gevolgen ervan beschouwd kan worden dan als buffer. Johnson en Kenkel (1991) vonden daarentegen dat er bij incestslachtoffers een duidelijke relatie bestond tussen

appraisal- en copingstrategieën enerzijds en het psychologisch welbevinden anderzijds. Ook andere onderzoekers vonden bewijs voor coping als mediator tussen (seksueel) misbruik van kinderen en het psychologisch welbevinden als volwassene (Coffey et al., 1996a; Runtz en Schallow, 1997). Tremblay et al. (1999) daarentegen concluderen uit hun onderzoek dat copingstrategieën een direct effect hebben op de psychologische aanpassing. De definitie van coping van Lazarus en Folkman (1984, p. 141) luidt: *“constantly changing cognitive and behavioral efforts to manage specific external and/or internal demands that are appraised as taxing or exceeding the resources of the person”*. Zij benoemden met deze definitie coping als een proces, beperkten het tot de bewuste processen, maakten onderscheid tussen doel en resultaat, hadden aandacht voor de temporele aspecten van coping en voor de bronnen van coping. Ten slotte gaven zij ook rekenschap van allerlei persoonlijke en contextuele factoren en de wisselwerking daartussen, die mede het copingproces en de uitkomst ervan bepaalden.

3.2.1. Indelingen van coping

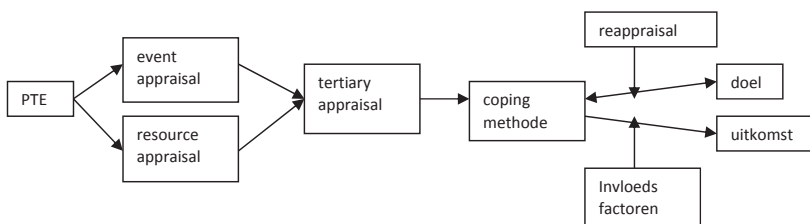
Er zijn vele indelingen en dientengevolge vele benamingen van coping in de literatuur te vinden. Deze verschillen hebben te maken met het feit dat coping niet alleen benoemd kan worden naar de visie die erachter ligt (persoonlijkheidskenmerk of situatievariabele), maar ook naar de methode, naar het doel of naar de uitkomst van het copingproces. Als coping benoemd wordt naar de **achterliggende visie**, dan heet dit in de literatuur de interindividuele of intra-individuele benadering (Parker en Endler, 1996), of ‘dispositional approaches’ en ‘contextual approaches’ (Holahan et al., 1996). De eerste zoekt naar persoonlijke copingstijlen die min of meer gelijk zijn in allerlei situaties, de laatste probeert copingstrategieën te ontdekken in de interactie tussen de persoon en de verschillende situaties. Als coping benoemd wordt naar de **methode** die gebruikt wordt, dan worden benamingen gebruikt als: approach en avoidance coping (Boekaerts, 1996; Holahan, 1996; Tremblay et al., 1997); cognitieve en/of gedragsmatige coping (Hanson Frieze en Bookwalda, 1996), reactieve, anticiperende, preventieve en proactieve coping (Schwarzer en Knoll, 2003, in: Folkman en Moskowitz, 2004, p.757). De meest gebruikte indelingen van coping worden gemaakt naar het **doel** van coping (ook wel copingtaken genoemd, Zeidner en Saklofske, 1996). Dan gaat het over benamingen als: problem-focused en emotion-focused (Lazarus en Folkman, 1984), aangevuld met avoidance-oriented coping (Parker en Endler, 1996); primary control en secondary control (Boekaerts, 1996), gericht op respectievelijk de omstandigheden en gebeurtenissen of het omgaan met de onveranderlijke situatie; of ook instrumental/active/mastery-oriented en defensive/palliative coping (Olff et al., 2005). Ayers et al. (1996) gebruiken, met betrekking tot kinderen, een gemengde indeling, zowel naar doel als naar methode, namelijk active, distraction, avoidant, en support seeking coping. Ten slotte wordt coping ook wel benoemd naar de **uitkomst**, namelijk effectief of ineffectief (Zeidner en Saklofske, 1996), adaptief of maladaptief (Zeidner en Saklofske, 1996). Zeidner en Saklofske benadrukken dat (in)effectief en (mal)adaptief niet gelijk zijn, want de laatste termen houden een waardeoordeel in (zo

ook Runtz en Schallow, 1997). Verdere verfijningen van de indelingen zijn er ook te vinden, zoals een onderverdeling van approach- en avoidance-coping in cognitieve en gedragsmatige component (Holahan et al., 1996), of een verdere verdeling van avoidance-oriented coping in person-oriented en task-oriented coping (Parker en Endler, 1996), of een onderscheid bij problem-focused coping in cognitief en gedragsmatig (Miculincer en Florian, 1996). Evenzo kan ook emotion-focused coping verder onderverdeeld worden in approach en avoidance (Miculincer en Florian, 1996). Compas et al. (2001, pp.91 ev.) geven in hun review een uitgebreid overzicht van categorieën en dimensies van coping. Skinner en Zimmer-Gembeck (2007, pp. 124 ev.) signaleren twaalf copingfamilies, elk weer onderverdeeld in verschillende strategieën. Al deze indelingen en benamingen hebben een sterke subjectieve factor, namelijk de interpretatie van de onderzoeker (Beehr en McGrath, 1996). Sommige termen zijn zelfs waarde geladen (id.). In de tweede plaats is geen enkele copingstrategie (methode) in zichzelf goed (Lazarus en Folkman, 1984; Strack en Feifel, 1996; Zeidner en Saklofske, 1996). Coping is een sterk afhankelijke variabele, afhankelijk van de tijd, van de persoon, van de situatie, van de context, van de hulpbronnen en ten slotte ook van de wisselwerking tussen deze factoren (Lazarus en Folkman, 1984; Beehr en McGrath, 1996). Om coping effectief te laten zijn, moet er een zo goed mogelijke 'match' zijn tussen een groot deel of alle van deze factoren (Lazarus en Folkman, 1984; Mattlin et al., 1990; Holahan et al., 1996; Zeidner en Saklofske, 1996). Evenzo kan ook de uitkomst van het copingproces niet benoemd worden als in zichzelf goed of niet goed. Dit is afhankelijk van het doel van het copingproces, en van de persoonlijke en situationele mogelijkheden en beperkingen (Zeidner en Saklofske, 1996).

3.2.2. Dimensies van het copingproces

Het copingproces wordt onderscheiden in zijn aard (methode), zijn doel (focus) en zijn uitkomst (effect), waarbij nadrukkelijk gesteld moet worden dat doel en uitkomst niet hetzelfde hoeven te zijn. Methode en doel zijn uiteraard met elkaar verbonden. Een goed zicht op de verschillende onderdelen van het hele copingproces, ook wel componenten of dimensies genoemd (Boekaerts, 1996; Summerfeldt en Endler, 1996), is belangrijk voor onderzoek naar coping. Coping is een proces dat in werking treedt als er een bedreiging ontstaat in de interactie tussen individu en context. Doel van coping zal altijd de afwenning of vermindering van de dreiging en/of de bijbehorende gevoelens zijn. Anders gezegd: coping zal altijd gericht zijn op behoud of herstel van de fysieke, psychologische en sociale gezondheid (Lazarus en Folkman, 1984). Met het model van Janoff-Bulman (1992) zal coping gericht zijn op het behoud en/of herstel van de basisassumpties. De methodes of strategieën om dat doel te bereiken, zijn legio en afhankelijk van de vaardigheden, mogelijkheden en beperkingen van de persoon, en van de mogelijkheden en de beperkingen van de situatie en de context. Vanwege de beperkte aandacht die er in dit onderzoek uitgaat naar coping met de incest en de gevolgen ervan, wordt slechts kort ingegaan op twee theorieën van coping, namelijk die van Lazarus en Folkman als een van de belangrijkste en die van Janoff-Bulman vanwege het gebruik van haar

Assumptive World model. Lazarus en Folkman (1984) delen het copingproces in problem-focused coping en emotion-focused coping in. Dit is een onderscheid naar het doel van coping, maar op een zeer basaal niveau. Er zijn vele mogelijkheden van verdere differentiatie (Fleishman, 1984). Het feit dat zij in hun definitie coping nadrukkelijk benoemen als 'efforts' die voortdurend veranderen (Lazarus en Folkman, 1984, p.141) impliceert geen statische indeling in of-of, maar geeft de mogelijkheid van gelijktijdigheid en wisseling. Ook kunnen beide soorten coping elkaar positief of negatief beïnvloeden. Het appraisalproces is als het ware de motor van het hele copingproces. Dit appraisalproces wordt onderverdeeld in 'primary appraisal', dat is de inschatting van de aard en ernst van de PTE, ook wel 'event appraisal' genoemd, en 'secondary appraisal', dat is de inschatting van de beschikbare en bereikbare hulpbronnen en de mogelijkheid die te gebruiken, ook wel 'resource appraisal' genoemd. Hieraan kunnen toegevoegd worden 'tertiary appraisal', dat is de inschatting van de mogelijke of wenselijke strategie (Pargament, 1997), en 'reappraisal', dat is de evaluatie van het effect van de gevolgde strategie op de ervaren dreiging (Lazarus en Folkman, 1984). Deze terminologie heeft als nadeel (door Lazarus en Folkman zelf ook zo benoemd, p.31) dat er een suggestie van een lineair proces van uitgaat en/of dat er een verschil in belangrijkheid van de verschillende appraisals bestaat. Bovendien geeft de benaming geen aanwijzing voor de inhoud. In fig. 6 wordt dit hele proces, zoals het bij Lazarus en Folkman (1984, pp. 22-115) is uitgewerkt, schematisch op hoofdlijnen weergegeven.



Figuur 6. Appraisal- en copingproces lineair weergegeven. De horizontale pijlen geven een causale opeenvolging weer, de twee verticale tevens een invloed.

Zoals het hele copingproces een complex proces is, zo is ook elk van de genoemde onderdelen geen eenvoudig, maar een complex geheel waarin meerdere componenten te onderscheiden zijn (Lazarus en Folkman, 1984; Fleishman, 1984). Zo omvat de 'event appraisal' elementen als: wat is de soort dreiging, van welke aard is deze, is de impact direct of op termijn, hoe omvattend is deze of kan ze worden, welke tijdsperiode zit er tussen dreiging en effectuering, etc. 'Resource appraisal' omvat elementen als: inzicht hebben in mogelijke hulpbronnen, fysiek en/of mentaal die hulpbronnen kunnen gebruiken, de tijd hebben om ze in

te schakelen, etc. 'Tertiary appraisal' heeft o.a. te maken met kennis en ervaring, met cognitieve vermogens en handelingsbekwaamheid. Appraisalprocessen en copingprocessen zijn ook nog eens met elkaar verweven, waarmee de suggestie van een lineair proces die van deze indeling uitgaat, gelogenstraft wordt en er eerder gedacht moet worden aan een spiraalsgewijs plaatsvindend proces. Ten slotte moet opgemerkt worden dat dit hele model sterk cognitief bepaald is, voornamelijk in het concept 'appraisal' en daarmee minder geschikt is voor analyse van het copingproces bij een kind. Mogelijkheden van problem-focused coping zijn sterk situatie specifiek en bij onderzoek dus minder generaliseerbaar, dit in tegenstelling tot emotion-focused coping (Lazarus en Folkman, 1984). Problem-focused coping kan gericht zijn op het oplossen, c.q. beheersen van het probleem en/of op cognitieve reappraisals van het probleem. Emotion-focused coping kan zowel cognitieve als gedragsmatige strategieën omvatten, maar beide zijn gericht op het verminderen van de emotionele onrust. Ganzevoort (1994a, p. 196) ontdekte vier hoofdlijnen in copingmethoden, die zowel bij problem-focused als bij emotion-focused coping te herkennen zijn, namelijk: directe actie, informatie zoeken, intrapsychische processen, en afzien van actie of vlucht. Door de complexiteit van het copingproces, is het schematiseren ervan niet eenvoudig en leidt meestal tot een even complex schema (bijvoorbeeld bij Boekaerts, 1996, p. 456). Olff et al. (2005, p. 462), geven ook de neuro-endocriene gevolgen van appraisal en coping een plaats in het hele copingproces en maken het daarmee nog ingewikkelder. Aan neurobiologische aspecten van het copingproces wordt verder geen aandacht gegeven.

Janoff-Bulman (1992) maakt met het oog op haar 'Assumptive World' model een ander onderscheid in componenten van copingprocessen (p. 93 ev.), namelijk in automatische processen, herinterpretatie van de nieuwe gegevens en interactie met anderen. Deze indeling is dus een indeling naar methode. Onder automatische processen vallen alle mechanismen die gericht zijn op de hantering van de emoties, zoals die in het model van Lazarus c.s. bij emotion-focused coping horen (bijvoorbeeld verdoving, vermijding, ontkenning, dissociatie, amnesie), maar tevens die automatische reacties die gericht zijn op cognitieve integratie van de nieuwe gegevens in het conceptuele systeem (copingmechanismen, zoals bijvoorbeeld herbeleving, drang tot herhaald vertellen, cognitieve copingstrategieën). Het tweede copingproces, herinterpretatie en herdefiniëring van de nieuwe gegevens, doelt op alle cognitieve processen (bewust en onbewust) die ingezet worden om herstel van de cognitieve stabiliteit en de emotionele gezondheid te bewerkstelligen. Janoff-Bulman (1992, p. 116) benoemt dit proces als een derde appraisal proces, naast Lazarus' primary appraisal als inschatting van de dreiging en secondary appraisal als inschatting van de mogelijkheden en hulpbronnen. Dit derde appraisalproces moet niet verward worden met 'tertiary appraisal' als inschatting van de mogelijke of wenselijke strategie. Het kan beter beschouwd worden als een (ander soort) reappraisalproces. Deze herinterpretatie en herdefiniëring vinden plaats gedurende het gehele copingproces, totdat er een bevredigend herstel van de assumptieve wereld is ontstaan. Drie strategieën zijn belangrijk in dit proces, namelijk 'social comparison' (Kleber, 1986; Janoff-Bulman,

1992), (her)interpretatie van de eigen rol, en herevaluatie in termen van doel en voordelen ten behoeve van de betekenis- en zinverlening. Betekenis- en zinverlening of zinontdekking kunnen ook uitkomst van het copingproces zijn en zo als posttraumatische groei benoemd worden. Het derde copingproces, de interactie met anderen, heeft een dubbel doel, namelijk bijdragen aan het herstel van de drie basisassumpties (het intrapsychische proces) en bijdragen aan het herstel van een veilige, goedwillende en zinvolle externe wereld (beleving). Basis en kern van dit proces is het sociale netwerk (Kleber, 1986; Janoff-Bulman, 1992; Ganzevoort, 1994a; MacFarlane en van der Kolk, 1996; Kleber, 1999; Bloom, 2002; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003). Hanson Frieze en Bookwala (1996) maakten de opmerking dat bedacht moet worden dat deze basisassumpties gecompartmenteerd kunnen zijn. Dat betekent voor de appraisal- en copingprocessen, dat ze niet in hun geheel bedreigd hoeven te worden. Zo kunnen gevoelens van kwetsbaarheid of controle gelinkt zijn aan een specifiek terrein, bijvoorbeeld de gezondheid, maar niet noodzakelijkerwijs ook aan een ander terrein, zoals bijvoorbeeld de werksituatie.

Beide theorieën zijn bruikbaar wanneer er gekeken wordt naar coping, specifiek voor dit onderzoek naar de rol van godsdienst, geloof en godsbeelden bij de copingprocessen. Het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman is genomen als kader van dit onderzoek. Haar indeling maakt een duidelijk onderscheid tussen copingprocessen met betrekking tot de traumatiserende gebeurtenis (proces een), het proces van betekenisgeving en zingeving (proces twee) waar religie en godsbeeld deel van uitmaken, en (proces drie) de invloed van het sociale netwerk (de socio-ecologische dimensie van traumatisering, coping en herstel). Voor het onderzoek zijn vooral de processen twee en drie van belang. Het gemaakte onderscheid neemt overigens niet weg dat de drie processen op elkaar van invloed (kunnen) zijn. De indeling van Lazarus en Folkman leent er zich uitstekend voor om onderscheid te maken tussen coping tijdens en na de incest, en tussen coping met het feit van de incest en met de gevolgen. Ook het doel van de coping is bij deze indeling meer inzichtelijk. Beide indelingen ten slotte kunnen bijdragen aan zicht op de (voorlopige) uitkomsten van het copingproces.

3.2.3. Geschiedenis van het copingonderzoek

Heel kort weergegeven lag bij het copingonderzoek eerst de nadruk op de aanpassingsmechanismen, vervolgens op de persoonlijkheidskenmerken, daarna op de stressoren en de menselijke reactie daarop, en ten slotte op de interactie tussen persoon en situatie (Ganzevoort, 1994a). Lazarus c.s. hebben aan deze laatste fase een grote bijdrage geleverd. Momenteel is er vrij algemeen overeenstemming over dat coping een transactioneel en multidimensioneel proces is, waarbij zowel persoonsgebonden factoren, als gebeurtenis-, c.q. situatiegebonden factoren, als contextgebonden factoren een rol spelen. Deze inzichten komen overeen met de inzichten in traumatisering, zoals beschreven in hoofdstuk 2.

3.2.4. Inhoud van het copingonderzoek

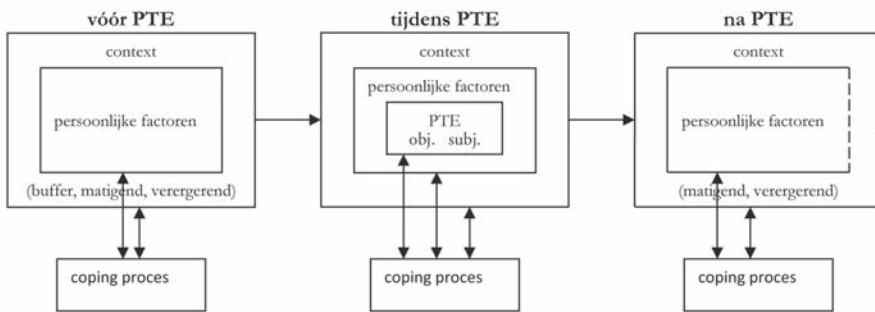
Vanwege de enorme variatie in gebeurtenissen en situaties waarbij coping noodzakelijk is, wordt de weergave hiervan beperkt tot copingonderzoek bij kinderen, c.q. volwassenen met een geschiedenis van incest. Roth en Lebowitz (1988) geven al aan dat coping met seksuele traumata als verkrachting of incest extra moeilijk is, omdat er in de (geseksualiseerde) samenleving voortdurend triggers kunnen zijn die herinneren aan de meegemaakte traumatiserende gebeurtenis(sen). Adequate coping bij incest noemen zij bijzonder moeilijk door o.m. de overweldigende emoties van hulpeloosheid en angst, door de schuld- en schaamtegevoelens, door de herhaling, door de (meestal) inadequate sociale reacties, door gevoelens van isolatie en vervreemding, en door de grote problemen met de rol van de moeder. Slachtoffers moeten een meervoudig copingpatroon hanteren, namelijk coping met de gebeurtenis(sen), coping met de gevolgen ervan, én coping met de omgeving. Bovendien moeten zij proberen zin of betekenis te verlenen aan wat hen overkwam en moeten zij proberen de beschadigde cognitieve schema's, c.q. de drie basisassumpties, te herstellen (Roth en Newman, 1991). Gagnon en Hersen (2000) voegen hier aan toe dat seksueel misbruik in de kinderjaren ook gevolgen heeft voor copingprocessen later in het leven. Het maakt kwetsbaarder en vermindert het vermogen tot effectieve coping. De 'locus of control' is eveneens een factor die meespeelt. Porter en Long (1999) vonden dat een externe locus of control aanleiding gaf tot ernstiger gevolgen, maar alleen bij ernstig misbruik. Er werd geen relatie gevonden tussen de herinnerde locus of control tijdens het misbruik en de locus of control als volwassene. DiPalma (1994) deed onderzoek naar incestoverlevenden die als volwassene uitstekend functioneerden. Zij deelde het copingproces in naar coping als kind en als volwassene. Zij vond als (chronologische) copingstrategieën van het kind: pogingen het misbruik te stoppen (smeken, bidden, praten). Dit werd het vaakst genoemd als de vader of een vaderfiguur de dader was. Bij slechts een van de vijftien respondenten werd praten gevolgd door interventie waardoor het misbruik stopte. Vervolgens vermijdingsstrategieën (ontlopen, frequentie of ernst verminderen), psychologische ontsnappingsmethoden (fantasie, dromen, plannen voor de toekomst maken, lezen, denken over zelfmoord, zich de rol van beschermer aanmeten) en compensatie zoeken voor de pijn, angst en gevoelens van eenzaamheid en hopeloosheid (veilige plekjes zoeken, activiteiten ondernemen, op school extra haar best doen of moeder extra helpen, zichzelf troosten en de eigen gevoelens valideren door schrijven, kunst en drama, gebruik maken van ondersteunende relaties). Ook bij de copingpatronen als volwassene ontdekte DiPalma een chronologische volgorde: allereerst weggaan en een nieuw leven beginnen, dromen waarmaken. Vervolgens cognitieve copingpatronen zoals afstand nemen, minimaliseren van de ernst door 'social comparison', en zingeving. Een vorm van zingeving was het geloof in Gods plan voor haar leven en de dimensie van persoonlijke groei. Daarna volgde een proces van het ontdekken van zichzelf, de eigen mogelijkheden en behoeften, het ontdekken van de basale menselijke behoeften, een zekere verzoening met het verleden. Ten slotte volgde de fase van 'revisit the past': behoefte aan

informatie, aan uitleg en contact met lotgenoten, en het willen vertellen over het verleden aan vrienden en familie, waarbij vooral dit laatste als heel belangrijk beoordeeld werd. Integratie van de incest in het levensverhaal werd bereikt door beide processen van kennis en vertellen, met als derde positieve ervaringen met therapie. DiPalma concludeert dan dat deze vijftien vrouwen zeer goed functioneerden (mede) door hun vermogen de integriteit van het zelf te beschermen, een zeker gevoel van controle en hoop te behouden, en het vermogen de schuld voor het misbruik (grotendeels) bij de dader te leggen. Nog bestaand schuldgevoel was vooral gerelateerd aan het onvermogen het misbruik te stoppen. Valentine en Feinauer (1993) deden een vergelijkbaar onderzoek onder 22 vrouwen die in alle opzichten goed functioneerden. Ook zij vonden als belangrijke factoren hierbij: zelfrespect en het vermogen goed van zichzelf te denken, het vermogen om emotionele ondersteuning van buiten de familie te verkrijgen, religie en spiritualiteit, externe attributie van schuld, het vermogen om een toekomst zonder misbruik te zien, een innerlijke locus of control en het onderkennen van de eigen krachten, een positieve levensfilosofie. Himelein en McElrath (1996) zochten in hun onderzoek eveneens naar copingstrategieën bij goed functionerende volwassen overlevenden van seksueel misbruik in de kinderjaren. Zij vonden vier cognitieve copingstrategieën, namelijk praten over het misbruik (na de periode van incest; maar weinigen deden het tijdens deze periode en geloofden ook niet dat het geholpen zou hebben), minimaliseren van de ernst ervan, positieve 'reframing' (zoals in termen van groei of positieve veranderingen, of zinvinding), en weigeren erbij stil te (blijven) staan. Uit hun onderzoek bleek ook dat het gebruiken van positieve illusies psychologisch welzijn bevorderde. Deze uitkomsten komen overeen met die van DiPalma (1994). Brand en Alexander (2003) vonden dat het gebruik van 'distancing' coping tijdens de periode van incest een positieve invloed had op het functioneren als volwassene, terwijl vermijdende coping en het zoeken van 'social support' tijdens de periode van incest een negatieve invloed hadden op het functioneren als volwassene. Zo vonden ook O'Dougherty et al. (2005, 2007) in hun onderzoeken een sterk negatieve rol van vermijdende coping voor het functioneren na de periode van incest. Ondersteuning door de partner was een sterke positieve factor. Vermijdende copingmethoden zijn een mediator tussen seksueel misbruik in de kinderjaren en de ernst van de symptomen (Bal et al., 2003). Bogar en Hulse-Killacky (2006) keken naar factoren of processen die (tien) vrouwelijke overlevenden van seksueel misbruik in de kinderjaren, weerbaar maakten en kracht gaven als volwassene. Zij vonden 5 clusters van factoren: persoonlijke vaardigheden, competentie, groot zelfrespect, spiritualiteit en helpende levensomstandigheden. De procesclusters die zij vonden waren copingstrategieën, de aandacht op iets anders richten en doorgaan, actief herstel (zoeken) en het kunnen afsluiten. Het zoeken naar zin en betekenis wordt algemeen ook als een adequate copingstrategie gezien. Silver et al. (1983) deden hier uitgebreid onderzoek naar bij 77 slachtoffers van vader-dochter incest. Zij concludeerden dat het zoeken naar zin en betekenis, naar antwoorden op de waaromvragen, een voortdurend proces was, zelfs al werd er enig antwoord op gevonden. Tevens concludeerden zij

dat het zoeken naar zin en betekenis alleen een adequate copingstrategie was als er ook zin en betekenis gevonden werd. Als het niet gevonden werd, bleek het een niet-adequate copingstrategie te zijn. Meer dan 50% van hun onderzoeksgroep was er niet in geslaagd enige zin of betekenis te ontdekken aan hun incestervaring. Mattlin et al. (1990) toonden in hun onderzoek aan dat situationele factoren niet alleen van invloed waren op copingmethoden, maar ook op de effectiviteit van coping. Zo kan een positieve reappraisal, die over het algemeen gerelateerd is aan betere uitkomsten van het copingproces, in praktische situaties inadequaat zijn als het de oplossing van het probleem tegenhoudt. Actieve cognitieve coping is alleen adequaat als het gepaard gaat met actief copinggedrag. Bij situaties die niet gewijzigd kunnen worden is actieve cognitieve coping niet adequaat. Passieve coping is vooral adequaat bij chronische problemen die veel stress opleveren. Concluderend stellen zij dat het belangrijk is dat er meerdere copingstrategieën voorhanden zijn en gebruikt worden. In de retrospectieve studie van Leitenberg et al. (1992) bleken 'denial' en 'emotional suppression' als lange termijn copingmethoden het meest gebruikt te worden, maar tegelijk bleken deze methoden verbonden te zijn met een slechtere psychologische aanpassing als volwassene. Loftus et al. (1994) merken op dat verdringing een betrekkelijk algemene vorm van coping met seksueel misbruik in de kinderjaren lijkt te zijn. Een geschiedenis met seksueel misbruik in de kinderjaren had gevolgen voor de manier van coping als volwassene (Romans et al., 2000; Gobson en Leitenberg, 2001), namelijk meer onvolwassen copingstijlen en disengagement methoden als ontkenning, wishful thinking, vermijding. Futa et al. (2003) vonden daarentegen geen relatie tussen een geschiedenis van kindermisbruik en copingstrategieën als volwassene. In het kader van het neurobiologisch onderzoek naar traumatisering en de gevolgen ervan, is er ook enig (specifiek) onderzoek naar coping in relatie tot de neurobiologie (Christopher, 2004; Olff et al., 2005). Dit wordt hier niet verder uitgewerkt.

3.3. Gebeurtenis, persoon en context

De mogelijkheden van coping en de ontwikkeling van copingvaardigheden worden sterk bepaald door persoonlijke factoren, door factoren samenhangend met de gebeurtenis of situatie, en door contextgebonden factoren (Draijer, 1990; McCann en Pearlman, 1990; Ganzevoort, 1994a). Evenals bij traumatisering is er een complex geheel van risicofactoren, beschermende factoren, bemiddelende en matigende factoren, dat interfereert met het copingproces (Lazarus en Folkman, 1984; Fleishman, 1984; Joseph et al., 1993; Fontaine et al., 1993; Hanson et al., 1995; MacFarlane en Yehuda, 1996; Feiring et al., 1996; Runtz en Schallow, 1997; Park, 1998; Regehr et al., 1999; Tremblay et al., 1999; Gibson en Leitenberg, 2001; Steel et al., 2004; O'Dougherty Wright et al., 2005; Murthi en Espelage, 2005).



Figuur 7. Schematische weergave van het dynamische en transactionele van het copingproces en de interferentie van het copingproces met gebeurtenis-, persoons-, en contextgebonden factoren. De verticale pijlen geven de wederzijdse beïnvloeding aan. De horizontale pijlen geven een sequentiële opeenvolging (en beïnvloeding) weer.

Hoewel het begrip ‘coping’ bij allerlei ‘life events’ aan de orde is, wordt dit voor dit onderzoek beperkt tot de context van traumatisering. Dat betekent dat veel factoren die van belang zijn bij traumatisering, dezelfde zijn die een rol spelen bij de copingmogelijkheden en copingvaardigheden. Er worden hier enkele genoemd die specifiek in relatie tot coping van belang zijn, met dien verstande dat steeds de verwevenheid van processen en factoren in gedachten gehouden moet worden.

3.3.1. Gebeurtenis

Lazarus en Folkman (1984) noemen als belangrijke factoren die bij de gebeurtenis behoren: hoe nieuw is een gebeurtenis, hoe voorspelbaar is deze, of, anders gezegd, hoeveel onzekerheid (op het zich voordoen of op herhaling) brengt deze met zich mee. De aard van de gebeurtenis kan met zich meebrengen dat de hulpbronnen voor coping onvoldoende zijn, of niet voldoende gebruikt kunnen worden, omdat het gebruik daarvan het probleem vergroot. Een centrale factor die betrekking heeft op de gebeurtenis en van belang is voor het appraisal- en copingproces is de (ervaren of ingeschatte) controleerbaarheid van de gebeurtenis of de situatie (Lazarus en Folkman, 1984). Het Engelse woordje ‘control’ kan hier spraakverwar- ring geven, want ‘control’ kan ook slaan op copingpogingen (Lazarus en Folkman, 1984, pp. 170, 171) om de gebeurtenis of situatie te beheersen of te veranderen, of om daarmee om te gaan (Litt, 1988; Fontaine et al., 1993). De ingeschatte of ervaren mate van controle over gebeurtenis, appraisal en coping, is tevens een persoonsgebonden factor (locus of control). Een interne locus of control (denken of ervaren dat er zelf controle over de gebeurtenis is) werkt positief ten aanzien van adequate coping (Cummins, 1988; Joseph et al., 1993; Porter en Long, 1999), een externe locus of control (denken of ervaren dat er zelf geen controle over de gebeurtenis is) niet. Ganzevoort (1994a) brengt de verschillende factoren die verbonden

zijn met de gebeurtenis of situatie terug tot twee dimensies: die van de beheersbaarheid en die van de intensiteit. Daarnaast is de temporele factor van belang. Deze kwam in paragraaf 3.1.2. al naar voren.

3.3.2. Persoon

Als belangrijkste factoren die gerelateerd zijn aan de persoon, noemen Lazarus en Folkman (1984) de 'beliefs' en de 'commitments' van de persoon. Deze zijn vooral van belang voor de appraisalprocessen. 'Commitments' heeft te maken met wat voor deze persoon van waarde is, wat belangrijk is. Hoe meer van waarde, des te meer invloed op het copingproces. 'Beliefs' heeft meer te maken met wat voor die persoon waar is. Dat kunnen algemene 'beliefs' zijn, zoals het geloof in eigen vermogen om controle uit te oefenen op de situatie (interne locus of control), of persoonlijk gevormde en/of cultureel gedeelde waarden. 'Beliefs' hebben daarnaast ook de dimensie van existentiële 'beliefs', zoals God of rechtvaardigheid. Deze kunnen bijdragen aan zingeving en het vasthouden van de hoop, maar ook een belemmering vormen voor adequate coping. 'Beliefs' en culturele waarden kunnen ook een beperking opleveren voor het gebruik van hulpbronnen voor coping. Allerlei andere factoren uit de levensgeschiedenis kunnen eveneens van invloed zijn op de appraisal- en copingprocessen, zoals eerdere copingprocessen en aangeleerde copingvaardigheden, leeftijd, zelfbeeld en zelfwaardering (Ganzevoort, 1994a). Regehr et al. (1999) vonden in hun onderzoek dat vrouwen met positieve ervaringen ten aanzien van zichzelf (zelfperceptie) en anderen vroeg in hun leven, beter in staat waren tot adequate coping dan zij die dat niet hadden. Anderen benoemen de positieve invloed van goede attachmentrelaties (Alexander et al., 1998; Shapiro en Levendosky, 1999; Liem en Boudewyn, 1999; Muller et al., 2000; Barrett en Holmes, 2001; Williams, 2006; Aspelmeier et al., 2007). Een positieve zelfwaardering bevordert adequate coping (DiPalma, 1994; Classen et al., 1998; Jonson en Lindblad, 2006). Gevoelens van schaamte en stigmatisering daarentegen, beïnvloeden het copingproces in negatieve zin (Coffey et al., 1996b; Feiring et al., 1996; Gibson en Leitenberg, 2001). Holahan et al., (1996) noemen als persoonlijke hulpbronnen van coping: een stabiele persoonlijkheid, persoonlijke kracht en weerbaarheid, cognitieve vaardigheden, optimisme, interne locus of control. Ook Hewitt en Flett (1996) benadrukken het belang van de locus of control, maar wijzen er op dat dit concept ook multidimensioneel is, namelijk over wat voor soort controle op welk gebied het gaat, en bovendien gerelateerd is aan de gebeurtenis en de context. Tot dezelfde conclusie komen ook Porter en Long (1999). Onderzoek van Fontaine et al. (1993) gaf aan dat optimisme duidelijk positief correleerde met problem-focused coping en positieve herinterpretatie, en in zekere mate ook met waarneming van controle. Intelligentie kan ook een factor zijn in appraisal- en copingprocessen (Breslau et al., 2006; Jonson en Lindblad, 2006; Saltzman et al., 2006). De attributietheorie speelt eveneens een rol bij coping, als onderdeel van het copingproces. Vooral de attributie van schuld is hierbij belangrijk. Als er een interne attributie is (het slachtoffer vindt zichzelf medeschuldig) of het lot krijgt de schuld, dan heeft dat een negatieve invloed op het

psychologisch welzijn (DiPalma, 1994; Coffey et al., 1996b; Feiring et al., 1996; Feinauer en Stuart, 1996; Bal et al., 1998; Wenninger en Ehlers, 1998; Steel et al., 2004). Barker-Collo (2001) vond dat bij seksueel misbruik van een kind onder de 10 jaar en bij misbruik door een familielid, er in de kindertijd veelal interne attributies van schuld plaatsvonden. Janoff-Bulman (1992, p. 125 ev.) maakt bij de attributie van schuld onderscheid tussen karakterologische attributie van schuld en attributie van schuld die het gedrag betreft. De eerste heeft meer schadelijke gevolgen voor het psychologisch welbevinden, omdat het een waardeoordeel van de hele persoon betreft. De tweede is onderdeel van het proces van betekenisgeving en kan als zodanig zinvol zijn. Een slachtoffer, c.q. overlevende, kan zich ook verantwoordelijk voelen voor het eigen herstel. Bij uitblijven van (snel) herstel kan er dan opnieuw schuldgevoel ontstaan, deze keer om het tekortschieten in het herstelproces (Feinauer en Stuart, 1996).

3.3.3. Context

Onder contextgebonden factoren worden ook de temporele factoren genoemd. Lazarus en Folkman (1984) noemen hierbij de tijd die verloopt voordat de gebeurtenis zich voordoet, de duur van de gebeurtenis, de temporele onzekerheid wanneer de gebeurtenis zich (weer) zal voordoen en de ambiguïteit die er in de (betekenis van de) situatie kan liggen. In de context kunnen er factoren zijn die het gebruik van aanwezige hulpbronnen beperken, bijvoorbeeld als de eisen die aan de hulpbronnen gesteld worden met elkaar in conflict zijn. Het hele sociale netwerk kan hulpbron voor coping betekenen, maar kan tegelijkertijd ook (conflicterende) eisen stellen (Pierce et al., 1996), ineffectief of zelfs schadelijk zijn (Mattlin et al., 1990). Verschillende soorten 'social support' kunnen aanwezig zijn, maar die moeten dan wel gebruikt worden. In paragraaf 2.3.3. is al onderscheid gemaakt tussen 'perceived' en 'received' social support. In dit verband wordt nog eens de nadruk gelegd op het feit dat 'perceived' een aanduiding is voor een houding, een geloof van de persoon ten aanzien van hoe anderen haar waarderen en wat zij voor haar zouden kunnen en willen doen (Pierce et al., 1996). Het begrip duidt dus niet op een feitelijke waarneming op dat moment. Bij 'social support' is eveneens een temporele factor aanwezig: de support moet matchen met wat die persoon op dat moment nodig heeft, en dat kan variëren over de tijd. Adequate 'social support' blijft wel een belangrijke mediator tussen (seksueel) misbruik in de kinderjaren en psychologisch welbevinden als volwassene (Runtz en Schallow, 1997; Tremblay et al., 1999; Murthi en Espelage, 2005). Tremblay et al. (1999) vonden in hun onderzoek dat 'social support' zowel een direct effect als een buffereffect hadden op de psychologische aanpassing. Verder geldt hier voor de gehele sociale context wat al eerder is gezegd hierover in par. 2.3.3.

3.3.4. Wisselwerking tussen gebeurtenis, persoon en context

Er is al gezegd dat appraisal- en copingprocessen met elkaar verweven zijn en door een complex geheel van factoren beïnvloed worden. Specifiek ingaan op allerlei mogelijke wisselwerkingen is dan ook niet mogelijk. Wel geeft deze complexiteit aanleiding tot het vaststellen dat

het goed en wenselijk is als er een grote flexibiliteit en arsenaal van mogelijkheden bestaat bij mensen ten aanzien van copingmethoden en copingdoelen (Mattlin et al., 1990; Holahan et al., 1996; Zeidner en Saklofske, 1996). Dat kan een adequaat copingproces en een adequate uitkomst ervan bevorderen.

3.3.5. Uitkomsten van coping

Uitkomsten van coping kunnen zeer verschillend benoemd worden, zonder er een waardeoordeel over te geven. De uitkomsten hangen af van het doel, de mogelijkheden en beperking van de persoon, de situatie en de context. Lazarus en Folkman (1984) benoemen drie terreinen waarop de copingpogingen gericht zijn en de resultaten dus gezien kunnen worden: fysiek, psychologisch en sociaal. Effectieve coping is dan coping die een positief effect heeft (gehad) op het herstel of behoud van een adequaat functioneren op een of meer van deze drie terreinen. Uitkomst van coping kan ook zijn vermindering van adequaat functioneren op een of meer van deze terreinen, zonder dat het direct ineffectief genoemd mag worden. Ineffectieve coping kan liggen aan de persoon, de situatie of de context, of aan een combinatie van die drie. Zoals gezegd, is een redelijke match nodig tussen deze drie. Heel in het algemeen kan gezegd worden dat problem-focused coping, interne locus of control, en cognitieve (re)appraisal effectieve elementen zijn, terwijl vermijdende copingstrategieën op de lange termijn negatief uitwerken. Bij het evalueren van uitkomsten van coping, moet bedacht worden dat copingprocessen tegelijkertijd positieve en negatieve gevolgen kunnen hebben (Hanson Frieze en Bookwala, 1996), of, anders gezegd, dat coping voordelen oplevert, maar ook zijn prijs heeft of kan hebben (Hobfoll et al., 1996). Uitkomst van coping kan ten slotte ook groei betekenen, op een of meer levensterreinen of persoonlijke aspecten.

3.4. Religieuze coping

De veelgebruikte term ‘religieuze coping’ kan verwarring wekken, als zou het gaan om een apart soort copingproces dat zich afspeelt op het religieuze terrein. Dit is niet het geval. De term duidt op het ‘gewone’ copingproces waarbij allerlei facetten van religie bewust of onbewust een rol spelen bij een of meer onderdelen van het copingproces. Eenvoudig gezegd: religieuze coping is coping met behulp van (elementen van) religie. Religie en spiritualiteit functioneren op een complexe manier in copingprocessen (Pargament et al., 2005; Fallot en Blanch, 2013; Gall en Guirguis-Younger, 2013). Godsdienst en geloof¹⁰ kunnen zowel een persoonsgebonden als een contextgebonden factor zijn en zijn daarmee variabelen in het copingproces (Pargament et al., 1992; Pargament, 1997; Wulff, 1997; Ganzevoort, 1998a; Pargament et al., 1998a; Spilka, et al., 2003). Dat betekent dat zij hun invloed uitoefenen op het copingproces.

¹⁰ Zie voor definiëringen de inleiding.

Andersom geldt dat ook het copingproces zijn invloed uitoefent op persoonsgebonden factoren, op gebeurtenisgebonden factoren en op contextgebonden factoren. Daarmee kan het copingproces dus van invloed zijn op godsdienst en geloof. Er is dan sprake van een wisselwerking (Ganzevoort, 1998a; Pargament et al., 1998a) tussen copingproces en godsdienst en geloof. Voorwaarde hierbij is wel dat religie, of religieuze elementen beschikbaar en toegankelijk zijn en/of dat er (enige) religiositeit aanwezig is (Pargament, 1997), al kan zich keren tot religie (beking, of ommekeer) ook als religieuze coping benoemd worden (Ross et al., 2009). Het hele copingproces kan ook beschouwd worden als een persoonlijke factor in het godsdienstige- en geloofsproces. Daarmee kan coping een procesvariabele van godsdienst en geloof zijn. Of dit zo is, en de mate waarin, is afhankelijk van de aard en mate waarin godsdienst en geloof functioneren in het macrosysteem en in het oriënteringssysteem, en zo verweven zijn met en van invloed zijn op het hele leven (Pargament, 1997; Spilka et al., 2003; Pieper, 2006). Het feit dat coping en godsdienst en geloof procesvariabelen van elkaar zijn, betekent dat het sterk met elkaar verweven processen zijn (Ganzevoort, 1998a). Bovendien zijn het beide complexe processen, omdat beide uit verschillende elementen (coping) of dimensies (godsdienst en geloof) bestaan. Religieuze coping wordt gezien als een brug tussen religie (Ross et al., 2009) of religieuze oriëntatie (Matthews en Marwit, 2006) en aanpassing aan of omgaan met stressvolle gebeurtenissen. Dit wordt het stress-buffermodel genoemd (in: Pieper, 2012). Er is veel onderzoek naar religieuze coping, naar de verschillende varianten ervan (door Pargament et al., 2005, p.482, kort samengevat als het hoe, wie, wat, wanneer, waar en waarom), naar meetinstrumenten, naar de functies en de uitkomsten ervan. Ganzevoort en Visser (2007, pp.302 ev.) onderscheiden vier dimensies van religie in het copingproces, namelijk de geloofsbeleving, het voorzien in een interpretatiekader, de interactie tussen de persoon en de sociale context, en het gedrag, waaronder gebed en rituelen. In deze vier dimensies zijn de al eerder genoemde elementen van persoon en context, met de wisselwerking ertussen, te zien. Folkman en Moskowitz (2004, p.760) noemen vier valkuilen bij het onderzoek naar religieuze coping. Als eerste is er de noodzaak goed onderscheid te maken tussen religieuze coping en religiositeit, en psychologische en religieuze uitkomsten. Vervolgens moeten religieuze copingmethoden goed onderscheiden worden van seculiere copingmethoden, en mag religieuze coping niet verward worden met niet-religieuze coping. Ten slotte zijn de vage grenzen tussen religiositeit en spiritualiteit een punt van aandacht (zie de *inleiding*). Pargament et al. (1998a) maakten al onderscheid tussen positieve en negatieve religieuze copingstijlen (zie *verder par.3.4.2.*) en ontwikkelden en valideerden later (Pargament et al., 2000) een uitgebreid meetinstrument, de RCOPE, en later de 'Brief RCOPE' (2011), waarmee vele methoden en doelen van religieuze coping gemeten konden worden. Als positieve religieuze copingmethoden identificeerden Pargament et al. (1998a) in hun onderzoek: religieuze vergeving, het zoeken van 'spiritual support', een 'collaborative' copingstijl, spirituele verbondenheid, religieuze reiniging en goedwillende religieuze reappraisal. Negatieve copingmethoden waren spirituele ontevredenheid, reappraisals van een straffende God, de-

monische reappraisals, interpersoonlijke religieuze ontevredenheid en reappraisal van Gods macht. Verschillende copingmethoden, zowel positieve als negatieve, bleken gelijktijdig bij de participanten aanwezig te zijn, waarbij de positieve meer voorkwamen dan de negatieve. Vooral negatieve religieuze copingmethoden bleken een goede voorspeller te zijn van uitkomsten op het gebied van de gezondheid (fysiek en/of psychisch). Positieve en negatieve invloed van godsdienst (en geloof) in het copingproces zullen in onderzoek naar coping met PTE's onderscheiden moeten worden (Pargament et al., 1998a; Pargament et al., 1998b; Gall, 2006). In hun meta-analyse van onderzoek naar de relatie tussen religieuze coping en psychologische aanpassing aan stress, vonden ook Ano en Vasconcelles (2005) dat er een relatie was tussen positieve en negatieve vormen van religieuze coping en respectievelijk positieve en negatieve gevolgen voor het omgaan met stress. Roesch en Ano (2003) vonden in hun onderzoek dat religieuze coping zowel een direct als een indirect effect had, via de eigen religieuze oriëntatie en de religieuze attributies, op het psychologisch welbevinden in situaties van stress. Bjorck en Thurman (2007) ontdekten in hun onderzoek dat er bij een stressvolle gebeurtenis meer positieve dan negatieve coping was, dat er bij een toename van stressvolle gebeurtenissen er een toename was van zowel positieve als negatieve coping, maar dat er dan meer negatieve coping plaatsvond dan positieve met als gevolg een afname van psychologisch welbevinden. Positieve religieuze coping had een buffereffect op de impact van stressvolle gebeurtenissen, negatieve religieuze coping interfereerde niet met de stressvolle gebeurtenissen, maar had alleen rechtstreeks negatief effect op het psychologisch welbevinden. De onderzoekers concluderen dan ook dat het minimaliseren van negatieve religieuze copingmethoden minstens zo belangrijk is als het bevorderen van positieve religieuze copingmethoden. Pieper (2012) vermeldt iets dergelijks bij intramuraal onderzoek naar positieve en negatieve vormen van religieuze coping in relatie tot welbevinden. Religie bleek een belangrijke factor voor positieve coping te zijn, waarbij meerdere dimensies van geloof betrokken waren. De meest negatieve invloed was de nadruk van het geloof op nederigheid en schuld. Negatieve invloed bleek verstrekkender gevolgen te hebben voor het welbevinden dan positieve invloed. Harrison et al. (2001) geven een overzicht van het vele onderzoek naar religieuze coping en uitkomsten daarvan op het terrein van de fysieke en/of psychische gezondheid, op het gebied van gezond gedrag, op het functioneren onder stressvolle omstandigheden en op de rol bij therapieën. De uiteindelijke conclusie was dat religieuze coping algemene patronen vertoonde, maar wel afhankelijk was van sociale, persoonlijke en situationele factoren.

3.4.1. Godsdienst en geloof als persoonsgebonden factor in het copingproces

In de inleiding is geloof gedefinieerd als de verinnerlijking van godsdienst en de persoonlijke betrokkenheid op en ervaring van de aangereikte geloofswaarheden. Sterke factor bij deze internalisatie is de inhoud van en de wijze waarop godsdienst en geloof overgedragen zijn (bemiddeld, zoals Alma het noemt, 1998). Geloof behoort tot de 'beliefs' en 'commitments' van Lazarus en Folkman (1984) en kan meerdere functies hebben ten aanzien van

het copingproces. Het kan hulpbron zijn voor coping, het kan een copingmethode zijn, het kan bijdragen aan het bereiken van een of meer doelen van coping en ten slotte kan het ook een uitkomst van coping zijn. Geloof kan een bron van steun en kracht zijn (Park, 1998; Gall, 2000; Larson en Larson, 2003; Peres et al., 2007) en daarmee een hulpbron voor adequate coping (Ganzevoort, 1994a; Park, 1998; Spilka et al., 2003; Pieper, 2006; de Vries et al., 2007). Een voorbeeld hiervan is het geloof dat God er altijd bij is in het lijden en/of er een bedoeling mee heeft. Bij godsdienst en geloof als methode van coping, is er sprake van religieuze coping in eigenlijke zin. Religieuze coping kan zich op alle vijf dimensies van geloof (Glock en Stark, 1965) voordoen: gevoel en ervaring, kennis en overtuigingen, religieuze praktijken, en consequenties. Voorbeelden hiervan zijn gebed, rituelen, bekering, vergeving (Spilka et al., 2003). De relatie met/tot God staat hierbij centraal en het godsbeeld is hier een belangrijke factor in (Maton, 1989; Pargament et al., 1990, 1998; Gall, 2000; Maynard et al., 2001; Rogers et al., 2002; Stone et al., 2004; Fallot en Heckman, 2005; Pargament et al., 2006). Bij godsdienst en geloof, die een bijdrage kunnen leveren aan het bereiken van een of meerdere doelen van coping, is te denken aan interpretatie en zingeving, psychologisch en emotioneel welbevinden, bevestiging of versterking van het zelf en de zelfwaardering, het behoren tot een gemeenschap en steun daarvan ervaren (dat is hulpbron), bijdragen aan een betere wereld, hantering of kanalisering van emoties, versterking van het gevoel van controle, bron van hoop (Ganzevoort, 1994a; Park, 1998; Spilka et al., 2003; Pieper, 2006; de Vries et al., 2007). Godsdienst en geloof kunnen uitkomst van coping zijn door religieuze attributies. De drijvende kracht achter religieuze attributies is de fundamentele behoefte van de mens aan zin, betekenis en een gevoel van controle en veiligheid (Kleber, 1986; Janoff-Bulman, 1992; Smith Landsman, 2002; Spilka et al., 2003; Pargament, 1997). Deze kunnen gevonden worden binnen de godsdienst of het geloof. De mogelijkheid tot het maken van religieuze attributies, en de aard daarvan, is afhankelijk van persoonsgebonden en contextuele factoren, en van factoren die de gebeurtenis betreffen (Pargament, 1997; Spilka et al., 2003), en uiteraard van de inhoud van het geloof en de godsdienst. Godsdienst en geloof kunnen dus op verschillende manieren een positieve factor in het copingproces zijn (Overcash en Calhoun, 1996; Larson en Larson, 2003; Gall, 2006). Dit is vooral het geval bij ernstiger traumatiserende gebeurtenissen en/of als er minder toegang is tot andere hulpbronnen, en als godsdienst diep in het leven is ingebed (Pargament, 1997). Het meest positief in hun bijdrage aan het copingproces zijn godsdienst en geloof als er spirituele ondersteuning (van God) en/of ondersteuning van de christelijke gemeente wordt ervaren (Maton, 1989; Pargament et al., 1990; Frankel Perry, 1998; Stone et al., 2003, 2004), als er een copingproces is waarin de locus of control zowel in het individu als in God ligt (collaborative coping), en als er een positieve religieuze (godsdienstige en/of gelovige) herdefiniëring plaatsvindt (Pargament, 1997; Spilka et al., 2003).

Helaas kan godsdienst ook misbruikt worden om te veroordelen, te manipuleren, om geweld en agressie, vooroordeel en haat te rechtvaardigen en schuldgevoelens te voeden (Lar-

son en Larson, 2003). Zo'n godsdienst kan nauwelijks een adequate factor zijn bij coping. Godsdienst en geloof in het copingproces, kunnen ook in zichzelf een bron van strijd zijn (Pargament et al., 2006). Geconfronteerd met bedreigende of traumatiserende gebeurtenissen in het leven, zal er strijd zijn om het behoud en/of de transformatie van het geloof en de godsdienstige waarden en waarheden. Op intrapersoonlijk gebied kan dit vragen, twijfels en onzekerheden geven, door de botsing tussen overtuiging en ervaring (Ganzevoort, 1998a; Pargament et al., 2006). In de relatie met anderen en de christelijke gemeente of de kerk kan dit spanningen of conflicten opleveren (Pargament, 1997; Ganzevoort, 1998a; Pargament et al., 2006). Vooral echter het beeld van God en de relatie tot/met God komen bij traumatisering onder spanning te staan (Bowman et al., 1987; Doehring, 1993; Kane et al., 1993; Rossetti, 1995; Ganje-Fling en McCarthy, 1996; Lemoncelli en Carey, 1996; Rogers et al., 2002; Pargament et al., 2006). Omdat deze laatste behoren tot de diepste dimensie van het leven, is de strijd daarmee het meest pijnlijk (Doka, 2002; Falsetti et al., 2003; Fallot en Heckman, 2005; Pargament et al., 2006; O'Dougherty Wright et al., 2007).

3.4.1.1. Religieuze ervaringen

Een aparte vermelding op deze plaats verdienen religieuze ervaringen. Deze komen een aantal keren in de verhalen voor en hebben een grote impact. Zij kunnen gekarakteriseerd worden als persoonsgebonden copingfactor, al kan ook de context een rol spelen of gespeeld hebben. Voor dit onderzoek gaat het hierbij om ervaringen die gekoppeld zijn aan of geplaatst worden binnen de christelijke religiositeit. Religieuze ervaringen worden voor dit onderzoek gedefinieerd als ervaringen van zien, horen of voelen van een verbinding met of een element uit een andere, c.q. transcendente, c.q. geestelijke, werkelijkheid dan de empirisch waarneembare en verifieerbare werkelijkheid (voor een uitgebreide weergave van mystieke, spirituele en religieuze ervaringen verwijs ik naar Hood, 2005). Het geloof in de realiteit van religieuze ervaringen en de interpretatie ervan, wordt mede bepaald door het geloof in het bestaan van een andere werkelijkheid dan onze empirisch waarneembare en verifieerbare werkelijkheid, ofwel heeft men een gesloten (natuurwetenschappelijk) wereldbeeld heeft of een open wereldbeeld met de mogelijkheid dat 'er meer is tussen hemel en aarde'. In de Bijbel en de christelijke traditie wordt verteld over vele religieuze ervaringen, zoals het horen van de stem van God of het zien van visioenen of verschijningen. Daarbij wordt uitgegaan van de realiteit van een transcendente werkelijkheid die zich kan manifesteren in de menselijke werkelijkheid. De religieuze ervaring komt daarbij van buiten de mens op haar toe. Binnen het biomedisch paradigma en bij de godsdienstpsychologie zijn er verschillende (soms tegengestelde) meningen over deze religieuze ervaringen. De eerste kwestie is of religieuze ervaringen waar mensen over vertellen vanuit een andere werkelijkheid komen of hun oorsprong vinden in het innerlijk van mensen. Dit laatste kan psychologisch geduid worden, maar ook neurofysiologisch (voor een uitweiding hierover verwijs ik naar Newberg en Newberg, 2005 en Maselko, 2013). Van Praag (2008, p.99) stelt dat '*psychology drives biology*' evenzogoed be-

staat als *'biology drives psychology'*. Hij zegt dit in het kader van religieuze ervaringen die aantoonbaar zijn in de hersenactiviteiten en stelt daarbij dat in verreweg de meeste gevallen de psychologie de aanjager is van de (neuro)biologische processen. Het tweede punt is of deze religieuze ervaringen een 'objectieve' werkelijkheid weergeven, of een geïnterpreteerde werkelijkheid die (mede) bepaald wordt door de religieuze en culturele context en door de taal die daarbinnen aangeleerd is. Een derde punt waarover de meningen verschillen is of deze religieuze ervaringen een vorm van wanen of hallucinaties zijn. Als hier bevestigend op geantwoord wordt, dan worden ze daarmee bestempeld tot een (milde) vorm van psychopathologie. Van der Zwaag (2010) vermeldt haar eigen onderzoek naar religieuze ervaringen, en dan specifiek naar Christus-verschijningen, en concludeert dat de kenmerken overeenkomen met wat William James, de grondlegger van de godsdienstpsychologie, noemt als kenmerken van een mystieke ervaring. Deze kenmerken zijn: de ervaring is nauwelijks aan anderen uit te leggen, de ervaring is een bron van dieper inzicht, het is een kortdurende gemoedstoestand, het 'overvalt' mensen wanneer zij de controle over het leven minder in handen hebben (bijvoorbeeld bij gebed, meditatie, intense moeheid, moedeloosheid, in een crisis, etc.). Zij geeft vervolgens vier argumenten die de realiteit van de verschijningen bevestigen. De eerste twee komen uit de theologie: in de Bijbel komen verschijningen van Christus voor, maar ook in de geloofstraditie na de bijbeltijd zijn verschijningen gedocumenteerd. Het derde argument komt uit de filosofie: ook filosofen zijn zich bewust van een andere werkelijkheid waar onze dagelijkse werkelijkheid en menselijk bewustzijn mee in relatie kunnen staan. Het vierde argument komt uit de fenomenologie, de wetenschap die zich bezig houdt met de manier waarop fenomenen aan ons verschijnen en wij ze waarnemen. Er zijn fenomenen die onze intentie te boven gaan, die wij niet tot object kunnen maken en die meer geven dan wij kunnen bevatten. Dit wordt een 'verzadigd' fenomeen genoemd. Een verschijning van Christus is zo'n verzadigd fenomeen en daarmee een wetenschappelijke mogelijkheid. Anderen bestrijden deze opvatting van religieuze ervaringen en zien deze toch als een psychodynamisch gebeuren en wijze van (onbewuste) coping, vergelijkbaar met wanen en hallucinaties (Ypma, 2011). Het onderscheid tussen deze drie is vakwerk, temeer daar de grens tussen gezonde en ongezonde religieuze ervaringen niet scherp te trekken is (v.d.Zwaag, 2010). Binnen de christelijke traditie hebben beide mogelijkheden altijd hun plaats gehad (Aarnoudse, 2011), zowel de religieuze ervaring als een vorm van pathologie, als de religieuze ervaring als ontmoeting met een transcendente werkelijkheid. Vanuit pastoraal oogpunt bepleit hij dan ook een samenwerking van pastor en psychiater. Een veel zinvoller vraag dan naar de oorsprong van religieuze ervaringen, is de vraag wat deze betekenen voor de persoon (Aarnoudse, 2011; Blom, 2011). Wanneer deze ervaringen in enig opzicht belemmerend werken, dan zal bezien moeten worden welke hulp het beste past, medisch (psychologisch) en/of pastoraal.

3.4.1.2. *Satanisch (ritueel) misbruik (SRA)*

Op deze plaats moet nog een bijzondere vorm van religieuze persoonsgebonden coping aan de orde komen, al kan ook hierbij de context een factor zijn (geweest). Er zijn twee verhalen die vertellen over (ritueel) seksueel misbruik binnen een satanische sekte, door leden daarvan. De uitdrukking satanisch ritueel misbruik werd gemunt door de psychiater L. Pazder in 1980 in Amerika (vermeld in Perrin en Parrot, 1993; Victor, 1993; deYoung, 1996). In dat jaar verscheen een boek, geschreven door hem samen met een cliënte van hem, waarin verteld werd over haar hervonden herinneringen aan uitgebreid fysiek, psychisch en seksueel misbruik als kind door een satanische sekte in hun cultus. Hierop volgde een stroom van artikelen, boeken, en getuigenissen van overlevenden over satanisch ritueel misbruik. In Amerika ontstond een uitgebreide discussie, bij leken en vakmensen, over het al dan niet bestaan van satanische sekten en hun cultus, en over de juistheid van de hervonden herinneringen. Deze discussie heeft zich in de 80-er en 90-er jaren van de vorige eeuw uitgebreid naar Canada, Engeland, Schotland en Nederland (deYoung, 1996). Aanvankelijk werd er hevig geschokt gereageerd en werden de verhalen zonder reserve geloofd. Hierbij moet bedacht worden dat deze onthullingen volgden op het openbaar worden van het bestaan van uitgebreid (seksueel) misbruik van kinderen, wat ook eerst vooral ongeloof opriep (deYoung, 1996). Psychiaters en psychologen wilden niet opnieuw in dezelfde 'fout' vervallen en zagen er een nieuw syndroom in, de media zaten er bovenop, feministen zagen in deze nieuwe onthullingen nieuw bewijs voor seksueel slachtofferschap van vrouwen (McShane, 1993), en christenen zagen er het bewijs van het bestaan van satan en zijn werk in (Perrin en Parrott, 1993). Vanaf het begin waren er wel kritische geluiden. Deze wezen onder meer op twijfel die er moet zijn bij het hervinden van herinneringen, zeker wanneer die onder hypnose verkregen zijn (Putnam, 1991), op het feit dat een goed ondervrager kinderen alles kan laten zeggen (deYoung, 1996), op het feit dat deze overlevenden van SRA bijna allemaal DIS vertoonden en dat de symptomen bij de kinderen op allerlei soorten stress en trauma konden wijzen (Putnam, 1991). Anderen wezen op overeenkomsten met andere complottheorieën uit heden en verleden (in: Victor, 1993). Toen de cijfers over het aantal (mogelijke) slachtoffers in de honderdduizenden gingen lopen, het satanisme als wereldwijd vertakt netwerk werd voorgesteld, maar er door niemand echt bewijs geleverd kon worden dat verhalen verifieerbaar waren en er ook bij politieonderzoek in diverse landen niets aan het licht bracht van een dergelijk uitgebreid netwerk van zulk extreem gewelddadig kindermisbruik, doofde de controverse uit (Goodman et al., 1997). Desondanks blijft er in sommige publicaties vanuit gegaan worden dat satanisch ritueel misbruik van kinderen een realiteit is of kan zijn (bijvoorbeeld bij Geluk en Schoonhoven, 1999; ook Ganzevoort en Veerman, 2000, laten de realiteit van het bestaan ervan in het midden). De meest gangbare mening nu, en zelfs de psychiater die de term SRA muntte, deelt deze mening (vermeld in: Perrin en Parrott, 1993), is dat deze verhalen zeker wel duiden op ernstig kindermisbruik en/of andere traumatiserende gebeurtenissen, en dat zij in deze vorm verteld worden als een manier van (religieuze)

coping met wat hen is aangedaan en de gevolgen daarvan. Zij trekken dan ook de conclusie dat, al is er geen sprake van satanisch ritueel misbruik, er bij misbruik van kinderen wel degelijk sprake is van 'duivelswerk'. Hoewel de mogelijkheid van ritueel misbruik, al dan niet in een satanische sekte, niet uitgesloten kan worden, zijn de verhalen door de extremen er in, minder geloofwaardig. Duidelijk is in ieder geval wel dat al deze vrouwen die vertellen over SRA ernstig getraumatiseerd waren, en vaak DIS hadden. De mogelijk kwalijke gevolgen van de grote aandacht voor deze verhalen worden ook genoemd (Putnam, 1991; Goodman et al., 1997), namelijk dat hierdoor aan de geloofwaardigheid van slachtoffers van kindermisbruik wordt afgedaan.

Satan heeft in het christendom altijd wel een plaats gehad, variërend van een persoon met een haast gelijkwaardige macht als God, tot een onpersoonlijke kwade macht in de wereld en in mensen. In de Bijbel zelf ontwikkelt zich de voorstelling van satan van een hemelse 'geest' als aanklager en verleider van mensen, tot een gevallen engel en aartsvijand van God (Berkhof, 2002, pp. 200-203; van den Brink en van der Kooi, 2012, pp. 303 ev.). In de kerkgeschiedenis werd de duivel het symbool voor alles wat de mens aan kwaads bedreigt, in en buiten zichzelf. De christelijke kunst heeft sterk bijgedragen aan de verbeelding van de duivel als persoon. Hedendaagse verhalen over strijd tussen hemelse machten (zie bijvoorbeeld de boeken van Peretti), borduren hier op voort. Van den Brink en van der Kooi (2012, pp. 305.) benadrukken dat, hoewel we soms niet anders dan in persoonlijke termen over satan als de verpersoonlijking van het kwaad kunnen spreken, hij een 'onpersoon' is en het tegenbeeld van God als Persoon. Bovendien zegt de Bijbel al dat satan/het kwaad overwonnen is ((Lucas 10:18). In de theologie variëren de verschillende visies op satan van een reële macht of persoon (zie bijvoorbeeld Wentsel en van der Graaf, in: van den Brink, van Campen en van der Graaf, 1996, pp. 142, 198-200, 222), tot een manier van spreken over zonde en kwaad in termen van een bepaalde tijd en cultuur (Berkhof, 2002, p.93,94) of wordt het hele concept 'satan' afgewezen. Het grote gevaar van satan als persoonlijke macht is een dualisme waarbij God en satan als (bijna) gelijkwaardige machten tegenover elkaar staan, met de mens als inzet. Gevolg hiervan kan zijn dat de mens 'slechts' slachtoffer of dader is en hem/haar alle verantwoordelijkheid ontnomen wordt. Een ander gevolg kan zijn dat er voorbijgegaan wordt aan de mogelijkheid van psychische stoornissen in de mens in plaats van de macht van satan die zich in de mens manifesteert. Denken in termen van ziekte of van kwade machten heeft wel gevolgen voor de begeleiding van (o.m.) slachtoffers van seksueel misbruik (Ganzevoort, 2000a). Wanneer in termen van (psychische) ziekte gedacht wordt, wordt het een individueel probleem, waarvoor genezing gezocht moet worden. Wanneer er gesproken wordt van kwade machten die iemand overweldigd hebben of van kwaad dat iemand is aangedaan, dan is ook de hele sociale context in beeld en zijn woorden van bevrijding meer op zijn plaats dan woorden van genezing (Ganzevoort, 2000a, 2000c). Van den Brink en van der Kooi (2012, p. 306) houden genezing en bevrijding bij elkaar, met de nadruk op de overwinning die door Christus is behaald als richting van verkondiging, gesprek en gebed. In de psychotherapie en

het pastoraat wordt verschillend gedacht over de realiteit van de satan, van het kwaad of van demonische machten. Dat is te zien aan de discussies over bevrijdingspastoraat en over de verhouding tussen psychotherapie en pastoraat (zie bijvoorbeeld: Paul (red.), 2002, 2005; van de Kamp (red.), 2008).

3.4.2. Godsdienst en geloof als contextgebonden factor in het copingproces

Godsdienst en geloof kunnen als factor van de context een veelkleurige functie hebben in het copingproces. Zij zijn deel van het macrosysteem, zij behoren tot het algemene oriënteringssysteem dat mensen hebben ten aanzien van zichzelf en de wereld, en zij vormen een betekenis- en zingevingssysteem. Godsdienst en geloof zijn tevens deel van de sociale context van het individu.

3.4.2.1. Godsdienst en geloof als deel van het macrosysteem

Godsdienst is onderdeel van het macrosysteem (Bronfenbrenner, 1979). Dat betekent dat het in die functie alle andere systemen (micro-, meso- en exosysteem) in positieve of negatieve zin kan beïnvloeden en daarmee bepaald gedrag of bepaalde gebeurtenissen kan verhinderen of bevorderen (Spilka et al., 2003; Pieper, 2006). Godsdienst kan door haar functie in het macrosysteem als leverancier van waarden, normen, rolmodellen, regels en structuren (Larson en Larson, 2003; Spilka et al., 2003) zowel een positief als een negatief werkende factor in het copingproces zijn, die een adequate coping kan ondersteunen of bemoeilijken. Dit kan al het geval zijn in de waardering en erkenning van de traumatiserende gebeurtenis. Als bijvoorbeeld bij incest de traumatiserende gebeurtenissen ontkend of verzwegen worden, of als door de man-vrouwvisie de neiging tot 'blaming the victim' bestaat, kunnen godsdienst en geloof zowel de 'event-appraisal' als de 'resource-appraisal' negatief beïnvloeden. Uitgedragen waarden en normen kunnen ondersteuning bieden, maar ook een slachtoffer in de klem zetten. De boodschap bijvoorbeeld dat het lichaam een tempel van de Heilige Geest is en dat dit zuiver bewaard moet blijven, kan voor een misbruikslachtoffer de ervaring van slechtheid, schuld en zonde verhevig. Ook de centrale boodschap van het (moeten) schenken van vergeving kan negatief uitwerken bij slachtoffers van seksueel misbruik. Rolmodellen voor slachtoffers kunnen ontbreken in het godsdienstige systeem en als ze wel voorhanden zijn, kunnen ze positief of negatief uitwerken. Regels en structuren kunnen een ondersteunende functie hebben, maar zij kunnen ook belangrijker zijn dan mensen. Wanneer godsdienst, als deel van het macrosysteem, copingactiviteiten belemmert (bijvoorbeeld het hulp zoeken, of erover praten) of als negatief beoordeelt (bijvoorbeeld het uiten van de woede en/of gedachten aan wraak), kan dit aanleiding zijn tot transformatie (accommodatie in termen van Janoff-Bulman) van godsdienstige waarden en waarheden (Pargament, 1997).

3.4.2.2. Godsdienst en geloof als deel van het oriënteringssysteem

Godsdienst en geloof behoren ook tot het algemene oriënteringssysteem dat een mens heeft ten aanzien van zichzelf en de wereld. Dit algemene oriënteringssysteem komt altijd mee bij coping, en is daarmee van invloed op alle appraisalprocessen (Pargament, 1997; Park, 1998). Wanneer godsdienst en geloof geen of onvoldoende ruimte hebben of geven voor zinvolle (re)appraisalprocessen, dan kan dit adequate coping belemmeren en/of aanleiding geven tot transformatie (accommodatie in termen van Janoff-Bulman) van godsdienstige waarden en waarheden. Pargament (1997) noemt zeven manieren waarop godsdienst ('religion') het algemene oriënteringssysteem kan verzwakken (of kracht geven bij het tegengestelde). Hij noemt dan als verzwakkende factoren achtereenvolgens ongedifferentieerde godsdienst (godsdienst waarin onvoldoende duidelijkheid is waar de grenzen of scheidslijnen liggen in leer en leven); onderwerping aan Gods wil omdat alles in de wereld deel uitmaakt van Gods plan; ontkenning van de negatieve kanten van/in het leven; geen ruimte voor verlossing (door genade en vergeving); een gefragmenteerde godsdienst waarbij er een kloof is tussen godsdienst en leven, tussen geloof en praktijk, tussen religieuze motivatie en religieuze praktijk; religieuze rigiditeit; onveilige gehechtheid (aan God).

3.4.2.3. Godsdienst en geloof als zingevingssysteem

Godsdienst is tevens een betekenis- en zingevingssysteem, waardoor het kan bijdragen aan interpretatie en zingeving van traumatiserende gebeurtenissen (Janoff-Bulman, 1992; Smith Landsman, 2002; Ganzevoort, 2005a). Godsdienstige reframing/herdefiniëring (het tweede proces in de indeling van Janoff-Bulman) kan dan plaatsvinden, zowel ten aanzien van de gebeurtenis of situatie, als ten aanzien van de persoon in kwestie, als ten aanzien van het heilige, c.q. de Heilige (Pargament, 1997). De mogelijkheid tot zinvolle godsdienstige reframing vereist wel dat de traumatiserende gebeurtenissen ergens een plaats hebben in het systeem en dat er 'taal' voor aanwezig is (Ganzevoort, 2005b). Hetzelfde geldt voor het slachtofferchap en de rol van de 'toeschouwers'. Ganzevoort noemt dit het voorhanden zijn van 'canonieke verhalen' (Ganzevoort, 2006b, p. 97). Godsdienst als betekenis- en zingevingssysteem kan echter ook belemmerend werken ten aanzien van het vinden van zin en betekenis. Dit laatste kan zich voordoen als aan de traumatiserende gebeurtenis de betekenis van slecht, verboden of geheim gegeven wordt, als de gebeurtenis de belangen of waarden van het godsdienstige systeem, de godsdienst en/of het geloof bedreigt, of conflicteert met het belang van slachtoffer.

In het Nederlandse taalgebied worden de woorden zingeving en betekenisgeving naast en door elkaar heen gebruikt. Daarnaast worden ook woorden als zin -, respectievelijk betekenis-, - vinding, - ontdekking, - toekenning, - verlening gebruikt (Ganzevoort, 1994a). Maso en Smaling (1998) gebruiken ook nog het woord betekeniservaring. In al deze bewoordingen zijn twee groepen te onderscheiden, namelijk zin, c.q. betekenis, als iets dat je overkomt of toevalt of aan je verleend wordt (passief dus) en zin of betekenis die je actief verleent aan iets. Dit

laatste heeft vooral een activistische en rationeel-bewuste connotatie (Mooren, 1998, p.203), reden waarom sommigen bezwaar hebben tegen deze term en zingeving als eerste receptief zien, namelijk in dat wat het leven de moeite waard maakt. Mooren ziet dit slechts als een kwestie van definitie, aangezien de mens vanuit psychologisch perspectief als (ook) actief wordt gezien. Bovendien is het hele proces van zingeving en zinvinding een complex proces, waarvan zinervaring de resultante is (id.). Zingevingprocessen zijn altijd processen ‘achteraf’ die continu werkzaam zijn (id.) en behoren tot de copingprocessen. Daarnaast is er verschil tussen zin en betekenis. Zin heeft iets van een doel, een bedoeling, een uitkomst in zich, terwijl betekenis meer iets zegt over de waarde die iets of iemand voor haar heeft. Het Engelse taalgebied kent voor al deze verschillende begrippen het ene woord ‘meaning’. Dat kan bij het lezen van de literatuur verwarring geven over de precieze inhoud van wat er in die specifieke context mee bedoeld wordt. Sheikh (2008, p.90) noemt vanuit de literatuur twee specifieke elementen van het begrip ‘meaning’, namelijk ‘meaning as comprehensibility’ en ‘meaning as significance’. Bij de eerste gaat het dan vooral om het begrijpen, namelijk wat en hoe gebeurde het, hoe zit het met oorzaak en gevolg, hoe passen de gebeurtenissen in de wereldvisie die men vóór deze gebeurtenissen bezat. Bij de tweede gaat het meer om betekenis en zin, om vragen als ‘waarom ik?’, om vragen die meer existentieel en spiritueel van aard zijn. Beide betekenissen noemt zij overigens verweven met elkaar. Mooren (1998) benoemt de twee taken van zingeving als de oriënterende taak (het begrijpen) en de evaluerende taak (de waarde ervan bezien). Bezig zijn met ‘meaning’ in al zijn betekenissen is een belangrijke factor bij coping en PTG (Park en Ai, 2006; Sheikh, 2008) en kan leiden tot assimilatie van voorheen niet te accepteren gebeurtenissen in het ‘global belief system’ (Altmaier, 2013). Het begrip ‘meaning’ heeft al de Nederlandse varianten in zich. Zingeving is een omvattend en veelzijdig, gelaagd proces (Mooren, 1998, p.197) en kan ingedeeld worden in niveaus (Ganzevoort, 1994a). Het eerste niveau is het praktische, alledaagse niveau: een zinvolle dagbesteding, zinvolle contacten, zinvol werk, etc. Op dit niveau kan ook de persoonlijke betekenisverlening gelegd worden, door Ganzevoort het incidenteel persoonlijke niveau genoemd. Op dit niveau wordt betekenis gezocht en verleend aan concrete gegevenheden in het leven van de persoon. Het tweede niveau in zijn indeling is dan het structureel persoonlijke niveau. Hierbij gaat het om de grotere verbanden in het levensverhaal, waarin naar zin en betekenis gezocht wordt. Ganzevoort noemt dit zingeving. Het derde niveau noemt hij immanent globaal. Hier gaat het om de levensbeschouwing. Het vierde niveau noemt hij transcendent globaal. Hier is de verbinding met een andere werkelijkheid aan de orde, geloof genoemd. Levensbeschouwing en geloof (derde en vierde niveau) kunnen bron, middel, of uitkomst van het zingevingproces zijn. Mooren (1998) spreekt van levensbeschouwelijke zingeving wanneer de ervaring van zin gezocht of gevonden wordt binnen of met behulp van een levensbeschouwing, religie of ideologie. Een eenvoudiger indeling kan zijn in existentiële en niet-existentiële zingeving, of in immanente en transcendente zingeving. Park en Ai (2006) maken eveneens een eenvoudiger indeling, namelijk in ‘global meaning’ en ‘situational meaning’. Bij de eerste onderscheiden

zij 'global beliefs', dat zijn de basisschema's waarmee men de wereld en zichzelf ziet en ervaart (vergelijkbaar met Janoff-Bulman's drie basisassumpties). Vervolgens 'global goals', dat zijn de idealen, dingen of situaties waar men naar streeft. Als derde de 'subjective feelings of meaning' die men heeft, de gevoelens van zinvolheid of zinloosheid die men kan ervaren in relatie tot de 'global goals'. 'Situational meaning' is gekoppeld aan concrete gebeurtenissen of situaties. Als een 'situational meaning' niet klopt met de 'global meaning', dan treedt het proces van 'meaning-making' in gang, waarbij hetzij de een, hetzij de ander, hetzij beide, veranderd kunnen worden (de processen van accommodatie en assimilatie). Hiermee is tevens te zien dat 'meaning-making' een (cognitieve) vorm van coping kan zijn. Smith Landsman (2002) maakt dezelfde indeling, maar benoemt de verschillen als 'ordinary meanings' en 'extraordinary meanings'. Zin- en betekenisgeving, c.q. -vinding, worden sinds Aristoteles (of nog eerder) een dwingende menselijke behoefte genoemd (Spilka et al., 2003; Park, 2005; Park en Ai, 2006; Park et al., 2013). Altmaier (2013) kritiseert deze stelling, omdat deze uitgaat van een dualistisch en deficiëntiemodel, namelijk zingeving als reactie op iets bedreigends buiten het individu en als primaire behoefte aan iets dat gemist wordt. Zij noemt recentere conceptualisaties die de nadruk leggen op groei en zelfactualisatie en daarmee op een model van kracht. Zingeving is dan een individueel proces als ultieme expressie van het zelf. Tevens stelt zij de vraag wat er gebeurt als er geen zin of betekenis gevonden of verleend kan worden aan traumatiserende gebeurtenissen: is er dan sprake van secundaire traumatisering? Deze vraag laat zij onbeantwoord. Park et al. (2013, p.158) benoemen 'meaning' als noodzakelijk voor een gevoel van coherentie en controle, voor reductie van onzekerheid en bevestiging van de identiteit, voor het vinden van existentiële antwoorden en het ontdekken van richtlijnen voor het gedrag. Met het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman (1992) kan de behoefte aan zingeving benoemd worden als: de mensheid kan niet zonder het geloof in een goedwillende, rechtvaardige en veilige wereld, een wereld waarin oorzaak en gevolg logisch samenhangen, waarin dingen zin hebben of betekenis gegeven kunnen worden, waarin gebeurtenissen begrepen en verklaard kunnen worden, zodat we ons veilig kunnen voelen, een wereld waarin we ervaren dat we van waarde zijn. Dat is de uiteindelijke drijvende kracht achter het zoeken naar zin en betekenis voor het eigen leven en de wereld om ons heen in al zijn facetten. Godsdienst en geloof kunnen hierbij een belangrijke rol spelen, hetzij als toevlucht als het immanente domein tekort schiet, vooral als het probleem niet opgelost kan worden of wat gebeurd is niet hersteld kan worden (Park, 2005), hetzij als reeds aanwezig kader waarbinnen (ook) gevonden kan worden waar zo dringend behoefte aan is. Zo kan geloof een vorm van veiligheid, logische orde, zin en betekenis, zelfwaardering, rechtvaardigheid en een gevoel van controle geven (Spilka et al., 2003; Pieper, 2006). Park et al. (2013, pp.160 e.v.) noemen eveneens een heel aantal functies van religie binnen het proces van 'meaning-making', zoals het geven van de lens waardoor men zichzelf, de wereld en de relatie tussen die twee beziet (ook Park, 2005), het geven van een interpretiekader en van doelen, pijn en verlies begrijpelijk en draaglijk maken, hulp in crises en verhoging van het gevoel van controle geven.

Godsdienst en geloof geven de religieuze verwoording van de drie basisassumpties van de goedwillendheid en de rechtvaardigheid van de wereld en van de waarde van het zelf (Janoff-Bulman, 1992; Doka, 2002; Ganzevoort, 2005a; de Vries et al., 2007) en dragen bij aan existentiële betekenis- en zingeving (Smith Landsman, 2002). Park (2005) toonde in haar onderzoek aan dat religie, ook via het copingproces van zingeving, van invloed was op het welbevinden en de posttraumatische groei na verlies van een geliefde. Zij wijst er verder op dat het proces van zingeving niet alleen een individueel intrapsychisch proces is, maar dat er een voortdurende interactie is met de (sub)cultuur van familie, kerk en maatschappij. Voor verder onderzoek bepleit zij onder meer een onderscheid tussen het zoeken naar zin en het vinden ervan, een onderscheid tussen negatieve en positieve religieuze zingeving, en onderzoek naar de impact van de verschillende vormen van theodicee als onderdeel van zingeving.

3.4.2.4. Godsdienst en geloof als deel van de sociale context

Godsdienst en de godsdienstige context kunnen als deel van de gehele context (mede) als buffer functioneren tegen het zich voordoen van potentieel traumatiserende gebeurtenissen en tegen (de mate van) traumatisering, door bij te dragen aan weerbaarheid (Peres et al., 2007). Zo kunnen zij ook een bijdrage leveren aan ondersteuning na de traumatiserende gebeurtenissen door het valideren van de appraisal- en copingprocessen, het beschikbaar hebben van (religieuze) attributies en mogelijkheden tot zingeving, het geven van erkenning, aanvaarding en 'social support'. Maton (1989) vond in zijn onderzoek dat 'spiritual support', en dan vooral als die ervaren werd van God, een factor van belang als buffer bij stress. 'Spiritual support' van de geloofsgemeenschap en van God moet bij onderzoek wel onderscheiden worden. Wanneer deze ondersteunende functie niet tot zijn recht komt, dan kan er transformatie (accommodatie in termen van Janoff-Bulman) van godsdienstige- en geloofswaarden en waarheden plaatsvinden.

3.4.2.5. Invloed van het copingproces op godsdienst en geloof

Andersom, zo werd al gezegd, is er de (mogelijke) invloed van (delen van) het copingproces op (dimensies van) godsdienst en geloof. De kern hiervan is samen te vatten in het al dan niet functioneren van godsdienst en geloof als positieve factor in (delen van) het copingproces (Ganzevoort, 1998a), zoals hierboven uiteengezet. Dat betekent dat wanneer godsdienst en geloof als deel van het macrosysteem, het oriënteringssysteem, en het betekenis- en zingevingssysteem onvoldoende of niet bijdragen aan een adequaat copingproces, dat er dan (noodgedwongen) transformatie (accommodatie) van (delen van) godsdienst en geloof moet plaatsvinden. Hetzelfde geldt wanneer godsdienst en geloof onvoldoende functioneren als hulpbron of ondersteuning, als zij inadequaat zijn als methode van coping, als zij geen of onvoldoende zinvolle bijdrage leveren aan een of meer doelen van coping en/of als zij in zichzelf een bron van strijd vormen. In al deze gevallen zal er dan transformatie (accommodatie) (moeten) plaatsvinden. Als zij een of meer van die functies wel goed uitvoeren, dan kan

er conservatie (assimilatie) van geloofswaarden en –waarheden plaatsvinden, evenals post-traumatische groei op het terrein van godsdienst en geloof (het domein van de levensfilosofie). Linley en Joseph (2004) constateren dat het vooral op het terrein van betekenisverlening en zingeving (als vorm van religieuze coping) lastig is om positieve herinterpretatie, coping en posttraumatische groei van elkaar te onderscheiden.

3.4.3. Godsbeelden en het copingproces

Het godsbeeld is een centraal concept binnen godsdienst en geloof. Dat betekent dat alle hiervoor genoemde aspecten van de wederzijdse invloed van godsdienst, geloof en copingproces, ook gelden voor godsbeelden. Al het voorgaande kan daarmee toegespitst worden op de plaats en rol van godsbeelden in het copingproces. ‘Event appraisal’ is de vraag naar Gods rol daarbij (theodicee). ‘Resource appraisal’ kan bijvoorbeeld de ervaring van steun of troost door God zijn of een beroep doen op zijn macht. Voorbeelden van copingmethoden zijn gebed tot God, bekering, verandering van levenswijze, ritueel gedrag, etc. Reappraisals zijn afhankelijk van de uitwerking van de copingmethodes, waardoor Gods liefde, macht, andere eigenschappen en/of handelen herwaardeerd (moeten) worden. Andersom geldt overigens niet dat de wederzijdse invloed van copingproces en godsbeelden zich zomaar laat overzetten naar godsdienst en geloof en copingproces. Theoretisch kunnen namelijk alle vijf dimensies van religie zonder een duidelijk omschreven godsbeeld bestaan en effect hebben.

Twee specifieke punten ten aanzien van godsbeelden bij het copingproces zijn te noemen. Dat is ten eerste de rol van het godsbeeld bij de poging om controle te behouden of te verkrijgen. Pargament (1997, p. 180 ev.) noemt hierbij drie verschillende stijlen van religieuze coping: de ‘self-directing’ stijl, waarbij mensen voor het copingproces op zichzelf vertrouwen en er God niet bij betrekken, de ‘deferring’ stijl (afwachtende stijl), waarbij men de verantwoordelijkheid voor het copingproces bij God legt en zelf passief blijft, en de ‘collaborative’ stijl, waarbij mens en God actief samenwerken bij coping. Wong-McDonald (2000) heeft hier een vierde stijl aan toegevoegd, namelijk ‘surrender to God’, waarmee zij bedoelt een actieve keuze om de eigen wil ondergeschikt te maken aan Gods wil en zich over te geven aan Hem. In haar onderzoek bleek deze religieuze copingstijl positief gerelateerd aan ‘intrinsic religiousness’, aan zowel ‘collaborative’ als ‘deferring’ stijl, aan spiritueel welbevinden en locus of control in God. Gall (2006) vond in haar onderzoek dat deze spirituele copingstijl een gecompliceerd beeld gaf te zien, beïnvloed door allerlei andere factoren. De ‘collaborative’ stijl lijkt deel te zijn van ‘intrinsic religiousness’, de ‘deferring’ stijl van ‘extrinsic religiousness’ (Pargament et al., 1988). Schaefer en Gorsuch (1991) vonden in hun onderzoek eveneens dat de ‘collaborative’ stijl correspondeerde met ‘intrinsic religiousness’, de ‘deferring’ stijl met een combinatie van ‘intrinsic’ en ‘extrinsic religiousness’, en de ‘self-directing’ stijl met ‘extrinsic religiousness’. Bovendien vonden zij voor elk van de stijlen specifieke godsbeelden. In een ander onderzoek (Schaefer en Gorsuch, 1993) vonden zij (onder meer) dat naarmate de stres-

sor als ernstiger ervaren werd, er een meer actieve rol voor God aanwezig was. Van Uden et al. (2004) hebben kritiek op deze vier stijlen van religieuze coping, omdat deze een actieve en persoonlijke God vooronderstellen en geen ruimte hebben voor een meer onpersoonlijk godsbeeld. Zij vinden de 'self-directing' stijl eigenlijk niet onder religieuze coping vallen, en een 'surrender to God' copingstijl impliceert volgens hen een actieve geloofshouding en 'intrinsic religiousness' (geloof als geïnternaliseerde vorm van godsdienst). Zelf ontwikkelden zij een ander model, de 'Receptivity Scale', waarbij religieuze coping gemeten kon worden in relatie tot een persoonlijk godsbeeld ('receptive-agent' genoemd), maar ook in relatie tot een onpersoonlijk godsbeeld ('receptive-no agent' genoemd). De eerste bleek positief gerelateerd aan religiositeit en aan de 'deferring'- en 'collaborative' copingstijl, de laatste was daar niet aan gerelateerd maar wel aan basisvertrouwen en betrokkenheid op het transcendente. Kwilecki (2004) be vraagt het beperkte blikveld van onderzoek naar religieuze coping vanuit haar vakgebied, de religiestudies, en pleit o.m. voor meer aandacht voor onbewuste(re) religieuze copingprocessen en dan in het bijzonder die van de magie¹¹ en van de bijzondere religieuze ervaringen. Als religieuze ervaring neemt zij de definitie van Yamane en Polzer (1994) over, namelijk '*a religious experience is a personal episode – a set of sensations, emotions, perceptions, and so forth – ascribed to direct contact with the supernatural*' (Kwilecki, 2004, p.479). Religieuze ervaringen zijn, net als magie, van alle tijden, stelt zij, en kunnen bron van problemen zijn, maar ook zeer vertroostend. Uit onderzoek blijkt dat religieuze ervaringen vaak voorafgegaan zijn door persoonlijk lijden en zeer gunstige gevolgen hadden (id., p.480). Religieuze ervaringen, zo weet men inmiddels, hebben ook neurobiologische aspecten (id., p. 484). Over religieuze ervaringen is in par. 3.4.1.1. al meer gezegd. Ten slotte noemt Pieper (2012) in zijn overzichtsartikel over religieuze coping, dat een narratieve benadering een waardevolle aanvulling is op de standaardvragenlijsten, omdat (religieuze) coping verweven is in het levensverhaal. Folkman en Moskowitz (2004, p.750) vinden een narratieve benadering een goed alternatief voor vragenlijsten.

Ten tweede is er specifiek bij godsbeelden de vraag aan de orde naar de verhouding tussen godsbeeld en het lijden (*theodicee*, zie verder par.6.2.9.). Coping met het eigen ervaren lijden, betekent dan tevens coping met het godsbeeld dat indirect spreekt uit de verbinding die gelegd wordt tussen God en het ervaren kwaad/lijden. Dit is bij uitstek dus van invloed op event-appraisal. Bowman et al. (1987) vonden bij hun onderzoeksgroep van zeven vrouwen met DIS, slachtoffers van seksueel kindermisbruik, dat de meest dwingende religieuze vraag voor hen was 'waarom zo'n liefhebbende en machtige God zulk misbruik toestaat'.

3.4.4. Onderzoek naar religieuze coping

Onderzoek naar religieuze coping en de relatie tussen coping, godsdienst, geloof en godsbeelden, bestrijkt een heel breed terrein en is veelal onderzoek naar variabelen in beide

11 Op magie wordt verder niet ingegaan omdat dit niet in deze vorm van religieuze coping in de verhalen voorkomt.

processen. Zo stellen Bogar en Hulse-Killacky (2006) de noodzaak van vergeving om met het verleden in het reine te komen, aan de orde. Negen van de tien onderzochte vrouwen, allen slachtoffers van seksueel misbruik in de kindertijd, vonden vergeving wel noodzakelijk om het verleden te kunnen afsluiten. Sommigen vergaven na berouw van de dader, anderen zonder dat ze ooit iets hoorden van de dader. Voor sommigen lag de motivatie tot vergeving in hun geloof, voor anderen in het bereiken van een zekere mate van 'begrip' voor de dader. In de hulpverlening is vergeving echter een discutabel concept, niet direct verbonden met het welzijn van cliënten, zeggen Bogar en Hulse-Killacky. Toch bevelen de auteurs aan bij ieder persoonlijk de mogelijke bijdrage van vergeving aan het welzijn van de cliënt te onderzoeken. Fallot en Heckman (2005) deden onderzoek naar religieuze/spirituele copingstijlen bij vrouwelijke overlevenden van een trauma (die tevens geestelijke gezondheidsproblemen hadden en middelenmisbruik). Zij vonden een hoog niveau van religieuze coping, zowel positieve als negatieve, maar veel meer positieve dan negatieve religieuze coping. De interpretatie van wat hen overkwam als een straf van God, of dat zij door Hem in de steek gelaten waren, of dat zij het gered hadden zonder God, zorgde voor meer posttraumatische symptomen. Omgekeerd vormden interpretaties van een God die hen ondersteunde een buffer tegen de impact van het trauma. De ernst van de posttraumatische symptomen was duidelijk gerelateerd aan negatieve spirituele coping. Positieve spirituele coping was gerelateerd aan minder problemen met de geestelijke gezondheid, maar in minder sterke mate. Ook Gall (2006) vond in haar onderzoek dat spirituele coping een factor van betekenis was bij het welbevinden van volwassen vrouwelijke overlevenden van seksueel misbruik in de kindertijd, en bij het omgaan met andere stressvolle gebeurtenissen in het leven. De auteur benadrukt hierbij dat er bij onderzoek naar de rol van spiritualiteit een duidelijk onderscheid gemaakt moet worden tussen positieve en negatieve vormen van spirituele coping. Negatieve vormen van spirituele coping zijn meer gerelateerd aan negatieve gevolgen, terwijl positieve vormen meer gerelateerd zijn aan beter welbevinden. Hetzelfde vonden ook Ahrens et al. (2010) bij hun onderzoek naar de relatie tussen religieuze coping en herstel na seksueel geweld. Winter et al. (2009) concludeerden uit hun onderzoek naar de uitkomsten van religieuze coping bij kerkleden, dat zowel negatieve als positieve religieuze coping voorkwamen, maar dat negatieve religieuze coping bijdroeg aan afname van welbevinden, toename van boosheid en depressieve symptomen. Positieve religieuze coping had maar een marginale invloed op psychopathologie. Beide soorten religieuze coping waren positief gerelateerd aan posttraumatische groei. Gall (2000) vond in haar onderzoek bij vrouwen met borstkanker, dat vooral de relatie met God van invloed was op positieve appraisal van de situatie. Een van de aspecten daarbij was dat het oncontroleerbare van de situatie gematigd werd door de ervaring dat God wel (enige) controle had. Ook een welwillend godsbeeld, verbonden met een minder toevlucht nemen tot smeekgebed droeg bij aan beter welbevinden. Vermijdende religieuze copingstrategieën als gebed en bijbellezen, werkten toch positief uit door versterking van de spirituele verbondenheid (met God) en innerlijke kracht. Pargament et al.

(1992) vonden in hun onderzoek bevestiging dat elke soort algemene religieuze oriëntatie (intrinsic, extrinsic, quest¹²) gekoppeld was aan specifieke middelen en doelen van coping bij specifieke levensproblemen. Phillips III et al. (2004) keken nauwkeuriger naar de 'self-directing' stijl en naar de schaal die gebruikt wordt om deze te meten. Deze copingstijl kan gebruikt worden om verschillende redenen: omdat God de persoon verlaten heeft, omdat God de persoon de bekwaamheid en de vrijheid gegeven heeft om zelfstandig te handelen, of omdat God wel ondersteunt maar niet intervenueert. De vraag is dan wat de schaal eigenlijk meet. Deze schaal lijkt geen waarneming van een theïstisch godsbeeld te meten, maar correleert gematigd met het beeld van God die de persoon verlaten heeft. De onderzoekers concluderen dat er meer onderzoek op dit gebied noodzakelijk is. Maynard et al. (2001) onderzochten de rol van verschillende persoonlijke variabelen, waaronder het godsconcept, bij religieuze coping. Zij vonden dat het godsbeeld maar gedeeltelijk gecorreleerd was aan de religieuze copingstijl. Religieuze copingstijl was wel gecorreleerd aan het belang van religie en spiritualiteit, en aan religieuze participatie, maar het godsbeeld correleerde hier maar gedeeltelijk mee. Bade en Cook (2008) onderzochten de verschillende functies van het christelijke gebed in het copingproces. Gebed werd op veel verschillende manieren gebruikt om met persoonlijke problemen om te gaan. Met behulp van concept-mapping kwamen zij tot drie bipolaire dimensies, namelijk toenadering-vermijding (coping gericht op de stressor of juist niet), interne focus-externe focus (het doel van coping ligt in zichzelf of juist niet, bijvoorbeeld bij anderen of de situatie) en afwachtend-zelfbesturend (wachten op een oplossing door God of zelf aan het werk gaan). Door de participanten werd vermeld dat gebed om leiding en dankgebed het meest effectief waren in het copingproces.

12 Met quest religious orientation wordt bedoeld een open, actieve, flexibele en gedifferentieerde omgang met religie, gericht op zingeving, waarheid, zelfontwikkeling en compassie (in: Pargament, 1997, p. 63). Zie ook noot 3 en 4.

4. POSTTRAUMATISCHE GROEI

In dit hoofdstuk wordt begonnen met de terminologie en de definiëring van posttraumatische groei (PTG). Hierna wordt nog even stilgestaan bij de afgrenzing ten aanzien van andere concepten. Vervolgens wordt het concept groei besproken. De oorsprong en indelingen van PTG worden weergegeven. Met een kort overzicht van de status en de inhoud van het onderzoek naar PTG en de factoren die een rol spelen bij PTG, sluit dit hoofdstuk af.

4.1. Terminologie en definiëring

4.1.1. Terminologie

Na en naast alle onderzoek naar de negatieve gevolgen van traumatiserende gebeurtenissen, is er in de afgelopen twee decennia in toenemende mate aandacht gekomen voor de positieve gevolgen die er óók kunnen zijn na traumatiserende gebeurtenissen. Deze positieve gevolgen worden in de Engelstalige literatuur met verschillende namen benoemd: posttraumatic growth, stress-related growth, adversarial growth, benefit-finding, perceived benefits, flourishing, thriving, blessings, positive by-products, positive adjustment, positive adaptation, positive changes, positive meaning, quantum change, self-renewal, heightened existential awareness, transformational coping (Linley en Joseph, 2004; Smith en Cook, 2004; Joseph en Linley, 2006). In deze verschillende termen is de complexiteit van het concept al af te lezen. In het Nederlands wordt meestal de term ‘posttraumatische groei’ (PTG) gebruikt. Altmaier (2013) wijst er op dat (soms) de suggestie van ‘benefit-finding’ na een traumatiserende gebeurtenis de betreffende persoon (opnieuw) kan verwonden.

4.1.2. Definiëring

Behalve verschillen in terminologie, is er ook sprake van een conceptuele verwarring. Deze verwarring betreft een aantal punten, namelijk:

- * posttraumatische groei als proces en/of uitkomst (Fazio en Fazio, 2005; Lev-Wiesel et al., 2005; Harvey et al., 2006; Helgeson et al., 2006; Lepore en Revenson, 2006; Vanderbilt-Adrianne en Shaw, 2008).
- * positieve en negatieve gevolgen van een PTE als twee zijden van één munt, als twee uitersten op een continuüm, of in allerlei onderlinge verhoudingen gelijktijdig naast elkaar bestaande (Tedeschi en Calhoun, 1996; Linley, 2003; Linley en Joseph, 2004; Almedom, 2005; Lev-Wiesel et al., 2005; Janoff-Bulman, 2006; Frazier et al., 2009).
- * wat is (ab)normaal bij zowel negatieve als positieve gevolgen van een PTE (Christopher, 2004; Janoff-Bulman, 2006).

- * hoeveel en wat mag groei genoemd worden (Calhoun en Tedeschi, 2006b; Janoff-Bulman, 2006).
- * is het tijdsaspect wel of niet een belangrijke factor (Tedeschi en Calhoun, 1996; Carver, 1998; Joseph et al., 2005; O'Dougherty Wright et al., 2005; Calhoun en Tedeschi, 2006b; Helgeson et al., 2006; Janoff-Bulman, 2006; Park en Lechner, 2006; Bonanno en Mancini, 2008).
- * is PTG een- of multidimensioneel, en hoeveel dimensies zijn er dan mogelijk (Tedeschi en Calhoun, 1996; Linley en Joseph, 2004; Smith en Cook, 2004; Joseph et al., 2005; Kesimci et al., 2005; Lev-Wiesel et al., 2005; O'Dougherty Wright et al., 2005; Calhoun en Tedeschi, 2006b; Joseph en Linley, 2006; Park en Lechner, 2006; Vanderbilt-Adriance en Shaw, 2008).
- * wordt de feitelijke groei gemeten of de ervaren groei (Park en Lechner, 2006; Frazier et al., 2009).
- * is er afgrenzing of overlap van PTG met naastliggende concepten, zoals (deel van het) copingproces of coping uitkomst, resilience, reappraisal, accommodatie, herstelproces of – uitkomst (Tedeschi en Calhoun, 1996; Carver, 1998; Massey et al., 1998; Park, 1998; Linley en Joseph, 2004; Smith en Cook, 2004; O'Dougherty Wright et al., 2005; Calhoun en Tedeschi, 2006b; Helgeson et al., 2006; Park en Lechner, 2006; Vanderbilt-Adriance en Shaw, 2008).
- * wat is de relatie tussen PTG en (psychologisch) welbevinden (Calhoun en Tedeschi, 1998; Durkin en Joseph, 2009).

Vervolgens zijn uitkomsten van het meten van PTG niet altijd vergelijkbaar door het gebruik van verschillende meetinstrumenten/schalen (Linley en Joseph, 2004; Joseph et al., 2005; Park en Lechner, 2006; Bostock et al., 2009), en zijn er verschillende meningen ten aanzien van het ontstaan van PTG en de factoren die daarbij van belang zijn (Park et al., 1996; Christopher, 2004; Linley en Joseph, 2004; Fazio en Fazio, 2005; Kesimci et al., 2005; Helgeson et al., 2006; Janoff-Bulman, 2006; Park en Ai, 2006). Gevolg van dit alles is dat er nog geen eenduidige omvattende definitie van posttraumatische groei gegeven is (Joseph et al., 2005). Ten slotte kan als centrale (onderzoeks)vraag gesteld worden of de gesignaleerde groei wel (uitsluitend) gevolg is van de meegemaakte PTE (Bostock et al., 2009; Frazier et al., 2009), of, voor dit onderzoek, is de eventueel gesignaleerde posttraumatische groei (uitsluitend) toe te schrijven aan de incestervaring van (meestal) vele jaren geleden.

Taalkundig gezien is het benoemen van PTG als proces en/of uitkomst niet echt helder. Het woord proces roept vragen op als: blijft de groei steeds toenemen, of ook verminderen, of is deze wisselend, en komt er ooit een einde aan het proces? Lindstrom en Triplett (2010, p.579) wijzen in dit verband op nog een probleem, namelijk wat gebeurt er met PTG als er een herhaling of opeenvolging van traumatiserende gebeurtenissen is? Dit raakt aan het in hoofdstuk 2 genoemde bezwaar tegen de 'shattered assumptions' van het model van Janoff-Bulman (1992), namelijk of en hoe het mogelijk is dat de basisassumpties opnieuw beschadigd worden bij herhaling of opeenvolging van traumatiserende gebeurtenissen. Elke volgende PTE

zal (meer) bevestigen dat de wereld niet goedwillend, betekenisvol en veilig is en dat het zelf niet van waarde is. Minder of geen worsteling daarmee, betekent ook minder of geen kans op PTG. Het woord uitkomst heeft een causale en statische connotatie: uitkomst is het gevolg van iets en is duidelijk en vastomlijnd. Deze taalkundige vaagheid veroorzaakt mede een verschillende conceptualisering en definiëring van PTG. Zo kan het benoemen van PTG als proces, verwarring en verstrengeling met het copingproces (appraisal en reappraisal, herinterpretatie), het resilienceproces en het herstelproces (assimilatie en accommodatie) opleveren. PTG als uitkomst benoemen wekt de indruk het statische en stabiele eindresultaat te zijn van een effectief copingproces en/of een goed herstelproces.

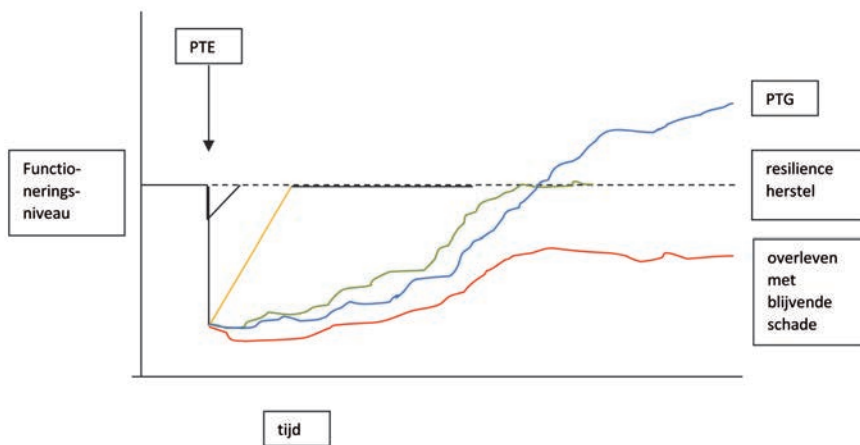
Als uitgangspunt voor de conceptualisering van PTG voor dit onderzoek is gekozen voor het waarnemen of meten van een stabiele (Carver, 1998), duidelijke (Calhoun et.al., 2000) verandering (Park, 1998; Kilmer, 2006), die als positief benoemd of ervaren wordt, na het meemaken van een PTE (potentially traumatizing event), in dit onderzoek dus incest. Voor dit onderzoek is gekozen voor conceptualisering van PTG als proces. Dit heeft twee redenen. Als eerste reden geldt dat coping, resilience en herstel alle gedefinieerd zijn als een proces. In het kader van dit onderzoek als processen die nooit 'af' zijn, die in het verloop van het levensverhaal kunnen stabiliseren, maar ook opnieuw geactiveerd kunnen worden. Dat betekent dat eventuele posttraumatische groei zich gelijktijdig en verweven met deze processen manifesteert. Dat impliceert dat PTG eveneens voortdurend de invloed ondergaat van persoonlijke, situationele en contextuele factoren. De tweede reden waarom voor conceptualisering van PTG als proces gekozen is, is de narratieve methode van onderzoek (zie par. 7.3.). Bij deze methode staan de beleving en verwoording van de respondent centraal en ligt de nadruk op het momentane karakter van deze weergave van het levensverhaal. Dit betekent dat PTG, als onderdeel van een voortdurende constructie en reconstructie van het levensverhaal, in dit onderzoek niet anders dan als proces gezien kan worden, waarvan de weergave een (retrospectieve) momentopname betekent. Dit impliceert tegelijk dat voor dit onderzoek de tijdsfactor, namelijk de tijd die verlopen is sinds de PTE, én het levensstadium op het moment van het onderzoek (Chen en Koenig, 2006; Park en Lechner, 2006), wél van betekenis is en dat de PTG de subjectief, door de respondent aangegeven PTG is, van welke aard en hoeveelheid deze ook is. Dit heeft tot gevolg dat er ten aanzien van de hiervoor genoemde geschilpunten over de tijdsfactor, de feitelijke of ervaren groei, en de vraag wat groei mag heten, eveneens (logische) keuzes gemaakt zijn. Wel moet hierbij gezegd worden dat de respondenten de term posttraumatische groei niet kennen of gebruiken. Het benoemen van gedeelten uit hun levensverhaal als posttraumatische groei, zal dus, subjectief, door de onderzoekster gebeuren, maar wel op basis van de literatuur over PTG. In dit onderzoek zal over PTG gesproken worden als over een multidimensioneel proces.

Als werkdefinitie van PTG is voor dit onderzoek gekozen: *Onder posttraumatische groei wordt verstaan een dynamisch, transactioneel en multidimensioneel proces dat plaatsvindt*

na (een) potentieel traumatiserende gebeurtenis(sen) en dat een duidelijke en stabiele verandering inhoudt op een of meer terreinen, welke verandering als positief benoemd en ervaren wordt, onafhankelijk van het (nog) aanwezig zijn van negatieve gevolgen van de PTE('s) op hetzelfde terrein of op andere terreinen.

4.1.3. Afgrenzing ten aanzien van andere concepten

In par. 3.1.3. is er al het een en ander gezegd over afgrenzing en overlapping van de concepten resilience, coping, herstel en posttraumatische groei. PTG kan verweven zijn met het copingproces, waarbij PTG het copingproces in positieve zin kan beïnvloeden en daarmee benoemd zou kunnen worden als een copingstrategie (Park, 1998; Lepore en Revenson, 2006). Het copingproces kan ook een vorm van PTG opleveren. Dit is dan PTG als (voorlopige) uitkomst van het copingproces (Park, 1998). PTG en resilience zijn met elkaar verweven processen die elkaar wederzijds in positieve en/of negatieve zin kunnen beïnvloeden, en zelfs uit elkaar kunnen voortvloeien (Lepore en Revenson, 2006). Desondanks zijn het wél onderscheiden processen (Calhoun en Tedeschi, 2006). Het kernverschil is dat het bij resilience gaat om weerstand en veerkracht en bij PTG om een duidelijke positieve verandering (Lepore en Levenson, 2006). Ten slotte kan PTG een positieve factor in het herstelproces zijn en/of een uitkomst van het herstelproces. In figuur 8 is de verwevenheid én de mogelijke verwarring van de verschillende processen te zien.



Figuur 8. Verwevenheid en mogelijke verwarring van de verschillende processen (aanpassing en samenvoeging van twee figuren bij Carver, 1998)

4.1.4. Posttraumatische groei en incest

Incest wordt beschreven als een traumatiserende gebeurtenis met een grote variatie aan mogelijke gevolgen op de korte en langere termijn, en op verschillende terreinen, waarbij er een complex geheel van persoonlijke, situationele en contextuele factoren blijvend een rol speelt (zie verder hoofdstuk 5). Dat betekent dat er bij incest negatieve en eventuele positieve gevolgen gelijktijdig en naast elkaar kunnen bestaan en/of elkaar kunnen opvolgen en dat alles op verschillende terreinen, namelijk (psycho)somatisch, intrapsychisch, relationeel, gedragsmatig, spiritueel. De vraag naar wat (ab)normaal is bij positieve en/of negatieve gevolgen van een PTE, i.c. incest, kan niet beantwoord worden. Er wordt wel gesteld dat PTG min of meer normaal is, na het meemaken van een PTE (Holahan et al., 1996; Christopher, 2004), maar tegelijk is de vraag al gesteld of PTG bij incest wel mogelijk is (Harvey et al., 2006; Kilmer, 2006). Daarbij moet opgemerkt worden dat iets benoemen als (ab)normaal een waardeoordeel inhoudt, en een waardeoordeel heeft altijd een subjectieve dimensie (Sarot, 1997).

Voor wat betreft dit onderzoek is het concept 'posttraumatische groei' om verschillende redenen een lastig concept. Incest is in zichzelf altijd traumatiserend (Draijer, 1990, p.75) en dus is er posttraumatische groei mogelijk. Echter, incest vindt per definitie plaats in de kindjaren. Kinderen die incest meemaakten, groeiden daarna ook 'gewoon' op en ontwikkelden zich tot volwassenen. Gevolgen van incest, therapie en herstelproces, zijn dan ook vaak verweven met deze ontwikkeling. Dat maakt het soms moeilijk om echte posttraumatische groei zoals bedoeld in de literatuur, te onderscheiden van herstelproces en/of 'gewone' ontwikkeling. Er blijft om zo te zeggen altijd de vraag "What if...?" Daarbij komt dat vrijwel alle respondenten al een heel aantal jaren een leven als volwassene achter de rug hebben, met gevolgen van de incest, met (opnieuw) therapie, met herstel, maar ook met allerlei andere levensgebeurtenissen. Er zal dus steeds de vraag blijven of eventueel gesignaleerde posttraumatische groei uitsluitend gekoppeld is (geweest) aan het trauma van de incest. Vervolgens geeft de term 'posttraumatisch' problemen, aangezien er vaak, en in ieder geval in dit onderzoek, geen vergelijking mogelijk is met 'pre-traumatisch'. Als derde punt is er de (suggestie van) waarde geladenheid van het woordje 'groei'. Als er geen posttraumatische groei is, of er is een negatief gevolg van het meemaken van een PTE, dan wordt er in de literatuur niet meer gesproken in termen van posttraumatische groei, maar in andere termen, zoals ineffektieve coping, stagnerend herstelproces, blijvende schade, etc. Dit wekt de indruk dat groei 'meer' en 'beter' betekent. Voor dit onderzoek, waar de focus ligt op het spirituele terrein, zijn de woorden 'meer' en 'beter' niet goed toepasbaar. Als een vrouw vertelt dat ze het hele christelijke geloof achter zich gelaten heeft en dat als een bevrijding ervaart, dan kan dit benoemd worden als posttraumatische groei, want zij ervaart het als beter. Maar dit komt dan niet overeen met wat er in het algemeen met posttraumatische groei wordt bedoeld. Ten slotte kan posttraumatische groei ook een keerzijde hebben, waardoor deze groei niet eenduidig als positief bestempeld kan worden. Als er in het verhaal verteld wordt dat zij als gevolg van haar levensgeschiedenis extra meeleeft met en geraakt wordt door het leed dat andere

vrouwen (op seksueel gebied) wordt aangedaan, wordt dit in de PTG-literatuur benoemd als posttraumatische groei (in de betekenis van meer en beter, namelijk op het terrein van de interpersoonlijke relaties). Tegelijk echter wordt verteld dat dit haar extra kwetsbaar maakt voor een voortdurende triggering van haar eigen ervaringen (het terrein van de zelfperceptie). De posttraumatische groei op het ene terrein veroorzaakt dan negatieve gevolgen op het andere terrein. Ondanks de genoemde bezwaren wordt in dit onderzoek toch de term 'posttraumatische groei' gebruikt, vooral om aan te sluiten bij de eenduidige terminologie van de literatuur, maar ook omdat respondenten zelf spreken in termen van 'meer' en 'beter'. Posttraumatische veranderingen die, ook al worden ze als positief beleefd zoals in het genoemde voorbeeld, gekenschetst kunnen worden als 'verlies van', worden gerangschikt onder gevolgen (van de incest).

4.2. Onderzoek en theorie

4.2.1. Oorsprong of oorzaak van PTG

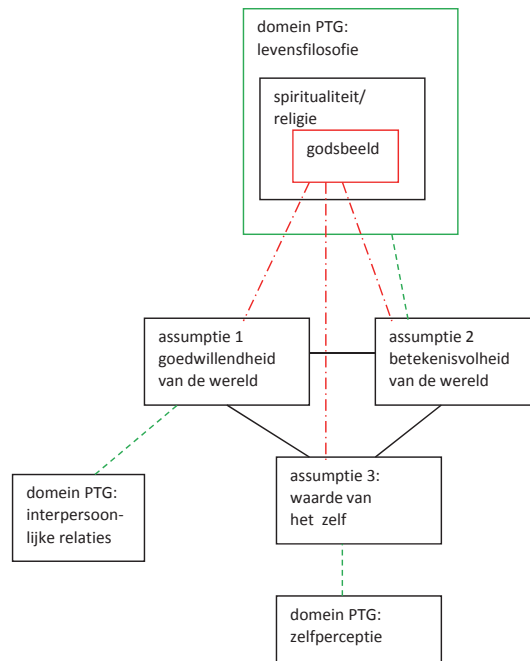
In de literatuur worden verschillende 'oorzaken' van PTG genoemd, zoals de dwingende menselijke drang tot zingeving (Park en Ai, 2006; Bostock et al., 2009), de al even menselijke behoefte aan en streven naar groei en verbetering op vele terreinen van het leven (Linley, 2003), de noodzaak van het opnieuw opbouwen van de assumptieve wereld (Janoff-Bulman, 1992, 2006), de strijd die geleverd moet worden met de ervaring van de PTE (Joseph en Linley, 2006; Kilmer, 2006; Pargament et al., 2006), of het copingproces (Lazarus en Folkman, 1984; Park, 1998). De vraag die bij alle onderzoek naar PTG blijft staan, is of de aangegeven of gemeten PTG gevolg is van de traumatisering en/of het copingproces (Ganzevoort, 2006c).

4.2.2. Indelingen van PTG

Posttraumatische groei kan zich, net als resilience, op een of meerdere terreinen voordoen. Al deze mogelijke terreinen van posttraumatische groei zijn in de literatuur samengevat in drie brede categorieën of domeinen: het domein van de zelfperceptie, dat van de interpersoonlijke relaties, en dat van de levensfilosofie (Tedeschi en Calhoun, 1996; Calhoun en Tedeschi, 2006b). Verder onderzoek naar PTG liet zien dat er behoefte was aan een meer preciezere indeling, meestal in relatie tot de meetinstrumenten die gebruikt werden, of op basis van de gevonden resultaten. Vooral de ontwikkeling door Calhoun en Tedeschi van de Posttraumatic Growth Inventory (PTGI), een meetinstrument om de PTG op verschillende terreinen te meten, leverde discussie op over de validiteit van het instrument zelf, en over de indeling van de verschillende terreinen (Taku et al., 2008; Shakespeare-Finch en Enders, 2008; Frazier et al., 2009). De drie domeinen worden bij het meten van de PTG met behulp van de PTGI weer onderverdeeld in vijf factoren: persoonlijke kracht, nieuwe mogelijkheden, de re-

latie met anderen, grotere waardering van het leven en spirituele verandering. Deze vijf factoren lijken allemaal een element van actieve betrokkenheid en openheid voor verandering in zich te hebben (Sheik, 2008). Opmerkelijk is dat zij ook allemaal tegelijkertijd een element van kracht en een van kwetsbaarheid in zich hebben (Sheikh, 2008). Uiteraard is het mogelijk om, afhankelijk van het onderzoek, meerdere andere factoren van mogelijke PTG te noemen. De discussie gaat dan over het een- of meerdimensionale van het concept PTG en de onderverdeling daarvan in domeinen van de tweede en derde orde (zie bijvoorbeeld Joseph et al., 2005). Voor dit onderzoek is gekozen voor de indeling van PTG in de drie brede domeinen van zelfperceptie, interpersoonlijke relaties en levensfilosofie. Deze indeling sluit aan bij de theorie van Janoff-Bulman (1992) over de basisassumpties, sluit ook aan bij de globale indeling van de gevolgen van incest, en geeft de gelegenheid recht te doen aan de specifieke focus van dit onderzoek, namelijk de eventuele spirituele verandering. Alle soorten indelingen in factoren, van de tweede of de derde orde, zijn terug te voeren tot deze driedeling. Uiteraard is er dan binnen elk van deze drie domeinen een variatie aan groeimogelijkheden. Binnen het domein van de zelfperceptie is dan te denken aan beleving van eigen (grotere) kracht en competentie, toename van zelfvertrouwen, meer levenswijsheid, nieuwe mogelijkheden zien, beter voorbereid zijn op eventuele volgende negatieve gebeurtenissen, nieuwe copingvaardigheden ontwikkeld hebben, persoonlijke en sociale hulpbronnen uitgebreid of ontdekt hebben, meer aanvaarding van de eigen kwetsbaarheid en beperkingen (Tedeschi en Calhoun, 1996; Holahan et al., 1996; Linley, 2003; Kesimci et al., 2005; Lev-Wiesel et al., 2005; Park en Ai, 2006; Calhoun en Tedeschi, 2006b; Janoff-Bulman, 2006; Joseph en Linley, 2006). Binnen het domein van de interpersoonlijke relaties kunnen genoemd worden: grotere waardering van en intiemere relaties met anderen, grotere openheid naar anderen, meer meeleven met en betrokkenheid op anderen (Tedeschi en Calhoun, 1996; Holahan et al., 1996; Kesimci et al., 2005; Park en Ai, 2006; Calhoun en Tedeschi, 2006b; Joseph en Linley, 2006). Binnen het domein van de levensfilosofie kunnen als groei gekenschetst worden: wijziging in levensdoelen, herzien of uitbreiding van prioriteiten, toegenomen waardering van het leven, grotere betrokkenheid op de wereld, zingeving en zinvinning, toename of verandering in religiositeit en/of spiritualiteit, hoop voor de toekomst en toekomstperspectief (Park, 1998; Holahan et al., 1996; Kesimci et al., 2005; Helgeson et al., 2006; Janoff-Bulman, 2006; Park en Ai, 2006; Calhoun en Tedeschi, 2006b; Joseph en Linley, 2006). Gegeven het feit dat er positieve en negatieve gevolgen van een PTE naast elkaar aanwezig kunnen zijn, kan er dus binnen het ene domein van PTG van groei sprake zijn, terwijl er binnen het andere domein (nog) negatieve gevolgen en/of achteruitgang aanwezig zijn (Linley en Joseph, 2004; Taku et al., 2008). Gezien de verschillende mogelijkheden binnen elk domein, kunnen er zelfs positieve en negatieve gevolgen binnen een domein naast elkaar bestaan. Deze indeling in drie brede domeinen van PTG weerspiegelt de drie basisassumpties van Janoff-Bulman (1992): de waarde van het zelf, de goedwillendheid van de wereld, inclusief andere personen, en de betekenisvolheid van de wereld (fig. 9). In hoofdstuk 6 zal aan de

orde komen dat het godsbeeld, behorend tot het domein van de levensfilosofie, via de drie basisassumpties verbonden is met de andere twee domeinen waar PTG mogelijk is. Alle domeinen van PTG worden bij de analyse van de verhalen meegenomen, maar de focus van dit onderzoek ligt vooral bij het groeidomein van de levensfilosofie, waarin spiritualiteit, religie, godsdienst en geloof thuis horen.



Figuur 9. Domeinen PTG en basisassumpties.

4.2.3. Geschiedenis van het PTG onderzoek

Hoewel de idee dat het meemaken van moeilijke situaties en gebeurtenissen kan leiden tot als positief ervaren veranderingen al eeuwenoud is (Sheikh, 2008), is structureel onderzoek naar posttraumatische groei na het meemaken van potentieel traumatiserende gebeurtenissen van vrij recente datum (Calhoun en Tedeschi, 2006b). Joseph en Linley (2006) geven een overzicht van de verschillende theoretische modellen van posttraumatische groei die ontwikkeld zijn. Zij beschrijven daarbij wat uitgebreider de naar hun mening meest omvattende theoretische modellen, namelijk het functioneel-descriptieve model van Tedeschi en Calhoun (1995), de persoongecentreerde theorie van Joseph (2003), en het biopsychosociaal-evolutionair gezichtspunt van Christopher (2004). Het model van Tedeschi en Calhoun gaat uit van de

bedreiging en schade door traumatiserende gebeurtenissen van basale belangrijke schema's, de noodzaak van cognitieve activiteiten om de schema's te reconstrueren, en de noodzaak om zin te geven aan de gebeurtenissen en om te gaan met de eigen emoties. Coping en 'social support' zijn hierbij belangrijke factoren. Dit hele proces is aanjager van eventuele PTG. De theorie van Joseph gaat er vanuit dat de mens een actief, op groei gericht wezen is. Daarom zullen, aldus de theorie, mensen altijd intrinsiek gemotiveerd zijn om al hun ervaringen cognitief te integreren (accommoderen). De juiste sociale omgeving is hierbij van belang. Zowel de negatieve als de positieve gevolgen van een PTE behoren in deze theorie tot de normale (cognitieve) processen, gericht op behoud en herstel van de zelfstructuur. Christopher voegt aan dit alles een biologisch-evolutionair gezichtspunt toe, een tijdens de evolutie ontwikkeld feedbacksysteem dat gericht is op overleving en groei. Joseph en Linley (2006) concluderen vervolgens dat genoemde drie theorieën consistent zijn met elkaar en met de empirie, en dat zij elkaar aanvullen. Met elkaar geven zij, op verschillende niveaus, een 'verklaring' van PTG.

Sinds de tweede helft van de jaren '90 van de 20^e eeuw wordt er structureel onderzoek gedaan naar posttraumatische groei, waarvan veel in relatie tot somatische ziekten, 'life events', oorlogsbetrokkenen, rampen en ongevallen. De eerste jaren lag de nadruk vooral op methodologische kwesties en het onderscheid met andere concepten (Tedeschi en Calhoun, 1996; Park et al., 1996; Carver 1998; Massey et al., 1998; Linley en Joseph, 2004; Almedom, 2005; Joseph et al., 2005). Vooral PTG als uitkomst van het copingproces en/of als onderdeel van het copingproces, gaf discussie (Tedeschi en Calhoun, 1996). Vanaf ongeveer de eeuwwisseling kwam er in het onderzoek meer aandacht voor de feitelijke inhoud van de posttraumatische groei en voor factoren die hierbij een rol konden spelen (Calhoun et al., 2000; de Sales Turner en Cox, 2004; Joseph et al., 2005; Fazio en Fazio, 2005; Kesimci et al., 2005; Calhoun en Tedeschi, 2006a; Helgeson et al., 2006; Bonanno en Mancini, 2008; Sheikh, 2008). Ook het probleem van de retrospectiviteit en de zelfrapportage van PTG kreeg meer aandacht (Smith en Cook, 2004; Frazier et al., 2009). Weinig is er nog verschenen over een mogelijke neurobiologische component van PTG (Christopher, 2004). Studies naar eventuele PTG bij kinderen en jongeren zijn er in toenemende mate, waarbij duidelijk is dat er zeer veel factoren zijn die van invloed zijn op (de mogelijkheid van) PTG (zie het review van Clay et al., 2009 en het review van Meyerson et al., 2011). Echter, de meetinstrumenten zijn ontwikkeld voor onderzoek bij volwassenen en soms wat aangepast voor onderzoek bij kinderen en jongeren. Voor het benoemen van posttraumatische groei, zijn echter taal- en cognitieve vaardigheden vereist die kinderen en jongeren nog niet altijd bezitten (Lindstrom en Triplett, 2010). Daarom zouden voor onderzoek naar PTG bij kinderen en jongeren speciaal voor hen meetinstrumenten ontwikkeld moeten worden (Clay et al., 2009, p.414). Veel onderzoek is bovendien retrospectief onderzoek (in: Glad et al., 2013, p.332). Daarbij is altijd de vraag aan de orde wat de echte posttraumatische groei is en wat toegeschreven kan worden aan de gewone ontwikkeling tot volwassene (id.). Hoewel kinderen en jongeren vele soorten PTE's (kunnen) meemaken (Little et al., 2011), zijn er nog te weinig studies naar eventuele PTG bij kinderen en jongeren om algemene

conclusies te trekken over de mogelijkheid en de aard van eventuele PTG bij hen (Linley en Joseph, 2004; Sheikh, 2008; ; Lindstrom en Triplett, 2010). Wel benadrukken de studies die er zijn het grote belang van een ondersteunende sociale omgeving en dan vooral van de zorgverleners. Lindstrom en Triplett (2010, p.578) vermelden dat het model van PTG bij kinderen en jongeren lijkt op dat van volwassenen, namelijk pre-trauma 'beliefs', kenmerken van de PTE, overdenken, 'social support' en geloof in eigen competenties. Laceulle et al. (2015) benadrukken op basis van hun studie naar PTG bij kinderen de noodzaak van het onderscheid maken tussen de verschillende domeinen van PTG, aangezien demografische en sociale factoren in hun onderzoek allemaal gerelateerd waren aan PTG in het algemeen, maar dat er verschillen optraden als er gedifferentieerd werd naar de vijf domeinen van PTG. Glad et al. (2013) vonden in hun onderzoek naar PTG bij zwaar getraumatiseerde jongeren dat PTG aanwezig was (door de jongeren zelf vermeld) en dat deze overeenkwam met PTG bij volwassenen, namelijk persoonlijke groei, relationele groei en wijziging in levensfilosofie. De vermelde PTG was niet gerelateerd aan de mate van PTSD, maar wel aan de leeftijd. De auteurs stellen wel de vraag aan de orde of de door respondenten zelf vermelde groei ook werkelijk als PTG te benoemen is of dat het (ook) de keerzijde heeft van verlies (bijvoorbeeld van een onbezorgde jeugd) of toegenomen kwetsbaarheid (bijvoorbeeld sterke alertheid op onveilige situaties waardoor het relationeel vermogen beperkt kan worden). Clay et al. (2009, p.418) veronderstellen dat als het trauma ontspringt aan de context van het kind, zoals incest, dat er dan een sterke beperking van de ondersteuning zal zijn en dat er daarom veel minder PTG mogelijk zal zijn. McElheran et al. (2012) vermelden dat er hen geen onderzoeksresultaten bekend zijn van PTG bij kinderen en jongeren na seksueel misbruik. Ten slotte is een deel van de studies naar PTG ook expliciet gericht op hoe de hulpverlening kan bijdragen aan de ontwikkeling van PTG (bijvoorbeeld de Sales Turner en Cox, 2004; Shakespeare-Finch en Armstrong, 2010; Little et al. 2011).

4.2.4. Inhoud van het PTG onderzoek

Vooraf zijn er een paar algemene constatering in relatie tot PTG het vermelden waard. Allereerst moet dan gezegd worden dat in het algemene traumaonderzoek wordt gesignaleerd dat naarmate de (beleving van de) PTE als ernstiger weer te geven is, er meer PTG vermeld wordt (Tedeschi en Calhoun, 1996; Lev-Wiesel et al., 2005; Kesimci et al., 2005), terwijl hetzelfde gezegd kan worden over de relatie tussen PTE en het optreden van (psycho)pathologie als gevolg van de PTE (Christopher, 2004). Dat betekent dat posttraumatische groei en (psycho)pathologie gelijktijdig kunnen optreden en naast elkaar kunnen bestaan (Calhoun en Tedeschi, 1998; Baker et al., 2008). Kashdan en Kane (2011) vermelden daarentegen dat onderzoek naar de relatie tussen posttraumatische stress-symptomen en PTG gemengde resultaten te zien geeft, variërend van geen relatie tot hoe meer symptomatologie hoe meer PTG of juist hoe minder PTG. In de tweede plaats wordt door diverse auteurs gesteld dat posttraumatische groei een normalere uitkomst is van het meemaken van een PTE dan het optreden van (psycho)pathologie (vermeld in: Christopher, 2004). In de derde plaats lijkt onderzoek uit te

wijzen dat de positieve gevolgen universeel zijn in de zin van niet-verschillend per soort PTE (Christopher, 2004), wat overigens nog niets zegt van de mate van de PTG per type PTE (Shakespeare-Finch en Armstrong, 2010). Christopher (2004) doet hier recht aan door tegelijk te vermelden dat eventuele positieve gevolgen zowel een functie zijn van de socioculturele omgeving als van de psyche van de persoon. Daarentegen is er nog maar zeer weinig onderzoek naar eventuele verschillen in PTG tussen verschillende culturen en religies (Sheikh, 2008). In de vierde plaats kan er over duidelijke causaliteitsrelaties eigenlijk alleen iets gezegd worden als het zowel pre- als post-traumaonderzoek bij dezelfde onderzoeksgroep betreft (Linley en Joseph, 2004; Bostock et al., 2009). Tedeschi en Calhoun (1996) vonden in hun onderzoek geen relatie tussen de gemeten PTG en het tijdsverloop sinds het meemaken van de potentieel traumatiserende gebeurtenis. Zij signaleerden wel een verschil tussen mannen en vrouwen. Vrouwen scoorden aanzienlijk hoger in het waarnemen van veranderingen op spiritueel en relationeel vlak, en, in mindere mate, ook in het waarnemen van nieuwe mogelijkheden en persoonlijke kracht. Ook Kesimci et al. (2005) vonden dit in hun onderzoek. Linley en Joseph (2004) geven in hun overzicht echter aan dat deze verschillen tussen mannen en vrouwen over meerdere onderzoeken bekeken, niet consistent zijn. De invloed van de verlopen tijd tussen het meemaken van een PTE en het meten of aangeven van PTG, bleek bij onderzoek wisselend te zijn. Sommige studies vonden dat hoe langer de verstreken tijd was, hoe meer PTG of een toename van PTG er aangegeven werd, vooral op het gebied van de levensfilosofie, prioriteiten en spiritualiteit. Andere studies vonden deze relatie niet (in: Linley en Joseph, 2004). PTG, longitudinaal gemeten, lijkt wel stabiel te zijn door de tijd heen. Ook Joseph et al. (2005) vonden geen relatie tussen de gemeten PTG en de tijd die verlopen was sinds de PTE. Wel bleven er nog vragen open, zoals of de aard van de gebeurtenis een factor was, hoe snel of langzaam de PTG ontstond en welke variaties er mogelijk waren bij het verstrijken van de tijd. Baker et al. (2008) vonden bij hun onderzoek dat er gelijktijdig positieve en negatieve verandering kon zijn op hetzelfde terrein en dat beide processen onafhankelijk van elkaar waren. Dat betekent dat zij geen verschillende plaatsen op een continuüm zijn en dat zij ook niet in een 'weegschaalmodel' relatie tot elkaar staan (meer van de een is minder van de ander). Ook Linley en Joseph (2004) gaven deze waarschijnlijkheid al aan in hun overzicht van onderzoek naar PTG en posttraumatische stress. Smith en Cook (2004) hebben in hun onderzoek gekeken of het gebruik van het meetinstrument voor PTG, de Posttraumatic Growth Inventory (PTGI), mogelijk positieve bias van vermelde PTG bevatte (bijvoorbeeld PTG als positieve illusie of als sociaal wenselijk antwoord). Zij vonden deze niet, integendeel, het meetinstrument bleek wel solide te zijn, maar de PTG in zekere mate juist te onderschatten. Dit was vooral het geval als de vragen naar PTG duidelijk gekoppeld waren aan de meegemaakte PTE. Een verklaring hiervoor kan de cognitieve dissonantietheorie geven, die stelt dat het voor mensen lastig is een als negatief ervaren gebeurtenis rechtstreeks te koppelen aan positieve gevolgen. De resultaten van dit onderzoek suggereren dat vermelde PTG eerder als onderschatting dan als overschatting of illusie gezien moeten worden. De vraagstelling van het

onderzoek van Frazier et al. (2009) was een vergelijkbare, namelijk welke de relatie was tussen de aangegeven PTG en de feitelijke (te meten) PTG op terreinen van de PTGI, gemeten voor en na het trauma. Dit als bijdrage aan de discussie of er werkelijk sprake is van een positieve verandering, of van een positieve illusie of gewoon van een copingproces. Zij concludeerden dat aangegeven PTG en feitelijke gemeten PTG niet overeen kwamen, dat aangegeven PTG gepaard ging met meer negatieve gevolgen dan gemeten PTG, en dat aangegeven PTG gekoppeld was aan de copingstrategie van positieve herinterpretatie. Hieruit concludeerden zij dat het lijkt alsof aangegeven PTG en feitelijke (te meten) PTG twee verschillende processen reflecteren. Durkin en Joseph (2009) stelden zich de vraag of en hoe PTG gerelateerd is aan subjectief welbevinden en/of psychologisch welbevinden. Onder subjectief welbevinden verstaan zij dan gemoedstoestanden gekoppeld aan tevredenheid met het leven, conform de hedonistische traditie. Onder psychologisch welbevinden verstaan zij daarentegen existentiële betrokkenheid op het leven, het levensdoel, de autonomie en de controle, zoals afgeleid uit het eudaimonisme. Hoewel uit hun onderzoek bleek dat positieve gevoelens wel een rol speelden ten aanzien van posttraumatische groei, bleek PTG veel sterker gerelateerd aan psychologisch welbevinden dan aan subjectief welbevinden. Dit impliceert dat PTG meer een proces van zelfgemotiveerde betrokkenheid is, dan van regulering van de emoties en de stress-symptomen. Ook Massey et al. (1998) wezen al op de mogelijke complexiteit van een relatie tussen de verhalen over groei en de 'objectieve' meting daarvan. Frazier et al. (2009) vonden in hun onderzoek naar de relatie tussen ervaren PTG en feitelijke PTG (gemeten met de PTGI: de Posttraumatic Growth Inventory) dat deze aparte processen leken te zijn. Ervaren groei was gerelateerd aan toename van 'distress', terwijl feitelijke groei gerelateerd was aan afname van 'distress'. Helgeson et al. (2006) geven een overzicht van een groot aantal studies met het doel beter zicht te krijgen op de relatie tussen 'benefit finding' en PTG enerzijds, en psychologische en fysieke gezondheid anderzijds. De resultaten daarvan waren complex en de auteurs geven zelf aan dat deze wijze van werken een groot aantal beperkingen kent. Duidelijke conclusies konden dan ook niet getrokken worden. Shakespeare-Finch en Armstrong (2010) keken naar drie verschillende typen PTE: motorongevallen, seksueel geweld en verlies door overlijden. Zij onderzochten bij deze drie groepen zowel de mate van posttraumatische stress-symptomen als posttraumatische groei. De groep rouwenden vertoonde de sterkste mate van groei op het terrein van de waardering van het leven en op het terrein van de interpersoonlijke relaties. De slachtoffers van seksueel geweld scoorden het laagst op het terrein van de interpersoonlijke relaties en vertoonden de sterkste posttraumatische stress-symptomen. Er was geen verschil tussen de groepen op het terrein van de nieuwe mogelijkheden, van persoonlijke kracht en van spirituele verandering. Concluderend stellen de onderzoekers dat het type PTE een factor is in de positieve en negatieve gevolgen ervan, dat PTSD niet op een eenvoudige lineaire wijze gerelateerd is aan PTG, maar dat de resultaten van dit onderzoek juist de stelling ondersteunen dat er geen (enkele) relatie is tussen positieve en negatieve gevolgen van een PTE. Linley en Joseph (2004) vermelden bij het overzicht dat zij geven

van onderzoek naar PTG, dat zij geen onderzoek naar PTG bij kinderen gevonden hebben. Dit is er echter inmiddels wel. Clay et al. (2009) en Meyerson et al. (2011) geven hier een overzicht van. McElheran et al. (2012) vonden in hun onderzoek naar PTG bij kinderen en jongeren die seksueel misbruikt waren, dat het conceptuele model van PTG bij kinderen (van Kilmer, 2006) voor overlevenden van seksueel misbruik als kind niet voldeed. Zij ontwikkelden een aanvulling op dit model, waarbij naast de sociale, psychologische en cognitieve factoren, ook de attachmentstijl, gender en de tijd die verlopen was sinds de traumatiserende gebeurtenis(sen) meegenomen werden. Op deze manier werd recht gedaan aan het ontwikkelingsaspect en aan de socioculturele factoren bij kinderen.

4.3. Gebeurtenis, persoon en context

De processen van coping, resilience, herstel en posttraumatische groei werden hiervoor al benoemd als complexe processen die ook nog eens met elkaar verweven zijn. Dat betekent dat eventuele factoren die een rol spelen bij PTG, niet benoemd kunnen worden als in een één-op-één relatie met PTG verbonden. Zij zijn een factor in complexe en verweven processen. Enkele factoren die uit onderzoek naar voren komen worden hier genoemd. Hierbij wordt duidelijk dat tot nu toe de meeste aandacht bij onderzoek naar PTG uitgaat naar persoonsgebonden factoren. Tevens is te zien dat voor een aantal factoren geldt dat zij niet exclusief te benoemen zijn als een gebeurtenis-, persoons-, of contextgebonden factor, maar dat zij als factor de verwevenheid van deze drie weergeven. Ten slotte melden Linley en Joseph (2004) in hun overzicht dat voor veel onderzoek naar PTG geldt, dat er geen pre-trauma gegevens aanwezig zijn. Dit maakt het objectief verifiëren van PTG en van factoren die daarbij een rol spelen, vaak onmogelijk.

4.3.1. Gebeurtenis

De aard en de subjectieve beleving van de PTE worden door meerdere auteurs genoemd als factor van belang voor de mogelijkheid van PTG (Park et al., 1996; Tedeschi en Calhoun, 1996; Linley en Joseph, 2004; Almedom, 2005; Calhoun en Tedeschi, 2006; Pargament et al., 2006; Lindstrom en Triplett, 2010). Shakespeare-Finch en Armstrong (2010) vonden dat het type PTE wel een factor is, maar niet rechtstreeks gerelateerd aan de gevolgen (PTSD en/of PTG). Ook Sheikh (2008) benoemt dit. Het blijkt onduidelijk en niet overtuigend of het type PTE een factor is bij PTG. Bovendien is het dan de vraag of het type PTE, of de mate (ernst) van het PTE, of andere intrinsieke karakteristieken van de gebeurtenis het factor-zijn voor PTG bepalen.

4.3.2. Persoon

Allereerst zijn dan te noemen persoonskenmerken (nature) zoals optimisme, (intrinsieke) religiositeit, extraversie (Park et al., 1996; Tedeschi en Calhoun, 1996; Linley en Joseph, 2004). Bostock et al. (2009) vonden daarentegen dat optimisme juist niet een directe factor was, maar Prati en Pietrantonio (2009) weer wel. Sheikh (2008) noemt eveneens een aantal persoonsgebonden factoren die van invloed zijn op de mogelijkheid van PTG, namelijk extraversie, openheid voor ervaring, meegaandheid (eveneens door Kashdan en Kane, (2011) genoemd, maar dan als flexibiliteit), nauwgezetheid, optimisme, hoge zelfwaardering en innerlijke kracht. Behalve 'nature', zijn er ook de persoonsgebonden factoren die bepaald zijn door een combinatie van nature en nurture. Allereerst zijn daar dan de (re)appraisal variabelen (Linley en Joseph, 2004; Kesimci et al., 2005), zoals de ervaren bedreiging, de schade en mate van controleerbaarheid. Hoe groter, hoe meer kans op PTG. Een adequaat copingproces is een belangrijke factor voor de mogelijkheid van PTG (Park et al., 1996; Calhoun et al., 2000; Linley en Joseph, 2004; Kesimci et al., 2005; Calhoun en Tedeschi, 2006; Janoff-Bulman, 2006; Prati en Pietrantonio, 2009). Als soorten coping die PTG tot gevolg kunnen hebben, worden genoemd problem-focused coping, positieve herinterpretatie, aanvaardende coping en positieve religieuze coping. Kesimci et al. (2005) noemt hierbij ook nog fatalistische coping. Daaronder verstaan zij bidden tot God, aanvaarden dat het je lot is en/of dat God het wel het beste zal weten. Zij tekenen hierbij wel nadrukkelijk aan dat dit onderscheiden moet worden van hulpeloosheid. Als zinvolle copingstrategie en mogelijkheid tot PTG noemen Fazio en Fazio (2005) ook nog de emotionele expressie zoals het schrijven in een dagboek over de emoties, het bidden, het praten met anderen over de emoties (ook vermeld in Sheikh, 2008). De meest genoemde en centrale factor is echter de aard en de mate van de cognitieve activiteiten (Park et al., 1996; Calhoun et al., 2000; Linley en Joseph, 2004; Kesimci et al., 2005; Calhoun en Tedeschi, 2006; Janoff-Bulman, 2006), zowel direct na de PTE als later. Een deel van het copingproces valt onder deze cognitieve activiteiten. Cognitieve activiteiten die kans geven op PTG zijn positieve herinterpretatie, uitgebreide overdenkingen ('rumination'), pogingen tot begrijpen en zingeving, en probleemoplossing (Park et al., 1996; Calhoun et al., 2000; Sheikh, 2008; Taku et al., 2008).

De begrippen positieve herinterpretatie, (pogingen tot) begrijpen en zingeving, in het Engels samengevat in één term, namelijk 'meaning(making)' leveren enige problemen op. Allereerst is het de vraag of het bij deze processen gaat om coping(proces), om PTG(proces) of om beide (Linley en Joseph, 2004; Kashdan en Kane, 2011). In de tweede plaats is het (in het Engels) steeds de vraag wat er precies bedoeld wordt met het gehanteerde begrip 'meaning' (zie ook par.3.4.2.), namelijk 'meaning' in de zin van begrijpen en/of 'meaning' als vraag naar zin en betekenis. Beide betekenissen van 'meaning' zijn met elkaar verweven, cyclisch en iteratief, en zijn beide een belangrijke factor bij PTG. Groei kan tegelijk ook deel zijn van het proces van 'meaning(making)' (Park, 1998). In de derde plaats impliceert het begrip 'meaning making' een sterk actief en vooral cognitief proces (Matthews en Marwitt, 2006, p.90), terwijl er

ook aspecten van dwingende noodzaak (onvrijwilligheid) of onbewuste processen aan kunnen zitten. Ten slotte wijzen Linley en Joseph (2011) er op dat er onderscheid gemaakt moet worden tussen het zoeken naar zin en betekenis en het vinden daarvan. In hun onderzoek vonden zij dat het zoeken naar zin en betekenis eerder samenging met negatieve veranderingen dan positieve, maar dat het vinden van zin en betekenis wel leidde tot meer positieve veranderingen en minder negatieve. Simon et al. (2010) onderzochten hoe jongeren in de loop der tijd omgingen met hun ervaring van seksueel misbruik als kind en hoe zij daaraan betekenis gaven. Zij gebruikten daarvoor de narratieve methode die zij bij uitstek geschikt vinden om de vragen van (re)constructie te beantwoorden. Een groot percentage (68,1%) bleek blijvende problemen te hebben met het zin geven aan hun misbruikervaring. Dit kwam overeen met wat uit de literatuur bekend was.

Religieus zijn wordt eveneens genoemd als belangrijke factor in het PTG-proces (Park, 1998; Calhoun et al., 2000; Linley en Joseph, 2004; Pargament, Desai en McConnell, 2006; Prati en Pietrantonio, 2009). Openheid voor religieuze verandering gaf meer PTG (Park et al., 1996; Calhoun et al., 2000). Behalve godsdienst en geloof als factor in het copingproces (religieuze coping en positieve herinterpretatie), kan religieus zijn bijdragen aan de sociale ondersteuning (door mensen, door de christelijke gemeenschap) en aan de geestelijke ondersteuning door middel van de geschriften, de leer, de symbolen en rituelen, de taal en het conceptueel kader die geboden worden. Hiermee is religieus zijn tevens een contextgebonden factor. Pargament et al. (2006, p.123) noemen drie functies van spiritualiteit bij mogelijke PTG: bron van ondersteuning en bekrachtiging, rol bij het zingevingproces, en bijdrage aan verandering van doelen en prioriteiten. Of spiritualiteit een bron van groei kan zijn of juist afneemt, wordt mede bepaald door een aantal factoren. Pargament et al. (2006) noemen dan als eerste de ernst van de gebeurtenis, hoe ernstiger hoe meer groei, en het chronische karakter ervan, hoe chronischer hoe minder groei. Vervolgens de persoonlijke (religieuze) copingstijl en de 'social support'. Positieve religieuze coping, waaronder een welwillend godsbeeld en ervaren steun van God, geven meer groei. Ondersteuning uit religieuze bronnen (gemeente, Bijbel, etc.) kan eveneens bijdragen aan groei. Godsdienst kan een krachtige rol spelen als het voldoet aan vier voorwaarden, namelijk dat het coherent is en goed geïntegreerd in het leven, dat het flexibel en gedifferentieerd is, en dat het gekenmerkt wordt door welwillendheid. Bij dit laatste is vooral het godsbeeld van belang. Anderen noemen als voorwaarden voor het functioneren van godsdienst en geloof als positieve factor ten aanzien van posttraumatische groei: intrinsieke religiositeit (Park et al., 1996; Park, 1998; Linley en Joseph, 2004), een stabiel en coherent geloofssysteem (Kesimci et al., 2005; Pargament et al., 2006), openheid voor het herzien van religieuze schema's (Calhoun et al., 2000; Pargament et al., 2006), een positief godsbeeld (Pargament et al., 1990; Gall, 2000; Pargament et al., 2006), religieuze participatie (Pargament et al., 1990; Calhoun et al., 2000; Linley en Joseph, 2004). Bovendien kunnen godsdienst en geloof bijdragen aan sociale en geestelijke ondersteuning en zo ook aan de mogelijkheid van posttraumatische groei. Harris et al. (2008) vonden in hun

onderzoek bevestigt dat het zoeken van spirituele ondersteuning een sterke factor was bij posttraumatische groei. Hoewel godsdienst en geloof vaak verbonden zijn met PTG, of factor zijn bij PTG, wordt er ook melding gemaakt van verlies aan godsdienst en/of geloof na het meemaken van potentieel traumatiserende gebeurtenissen (Tedeschi en Calhoun, 1996; Park, 1998; Rogers et al., 2002; Falsetti et al., 2003; Pargament et al., 2006). Godsbeelden, als centrale concepten binnen godsdienst en geloof, kunnen een belangrijke factor zijn bij (religieuze) coping en daarmee ook een factor bij posttraumatische groei. In het hiervoor weergegeven onderzoek bleek een positief, welwillend en ondersteunend godsbeeld het meeste bij te dragen aan posttraumatische groei. Dat de relatie tussen (elementen van) spiritualiteit en posttraumatische groei complex is, laat bijvoorbeeld het onderzoek van Harris et al. (2010) zien. Zij keken naar de verschillende copingfuncties van alleen het gebed in relatie tot posttraumatische groei. Het gebed om rust en duidelijkheid bleek het meest gerelateerd aan PTG, behalve bij overlevenden van interpersoonlijke trauma's. Deze laatste groep gebruikte bovendien minder het gebed om aanvaarding en hulp. De auteurs verklaren dit door de moeite die deze groep heeft met relaties, ook de relatie met God, en door de sterke neiging bij deze groep om zichzelf de schuld te geven. En zelfs als het gebed wel gebruikt werd, dan was het minder effectief dan bij andere groepen overlevenden. Dit zou zijn oorzaak zou kunnen hebben in de problemen met vertrouwen die deze groep heeft en daarmee tevens moeite met het ervaren van steun van God en/of de geloofsgemeenschap. De auteurs pleiten ervoor om bij onderzoek naar de rol van spiritualiteit goed te differentiëren tussen de verschillende elementen daarvan.

4.3.3. Context

Onderzoeken naar de invloed van sociodemografische factoren bij PTG, zoals leeftijd, gender, opleiding en inkomen, geven geen overtuigend resultaat te zien (review van Linley en Joseph, 2004 en Sheikh, 2008). Wel (b)leken meer vrouwen dan mannen PTG aan te geven (id.). Tedeschi en Calhoun (1996) vonden in hun onderzoek dat meer vrouwen dan mannen posttraumatische groei aangaven op spiritueel en relationeel terrein, op het ervaren van nieuwe mogelijkheden en grotere persoonlijke kracht. De vraag blijft hierbij wel of dit niet (mede) te wijten is aan karakterologische verschillen tussen mannen en vrouwen. Meerdere auteurs noemen als belangrijke factor de copingbronnen en de (ervaren) sociale ondersteuning (Park, Cohen en Murch, 1996; Park, 1998; Almedom, 2005; Kesimci et al., 2005; Calhoun en Tedeschi, 2006; Harvey et al., 2006; Park en Ai, 2006; Pargament et al., 2006; Prati en Pietrantonio, 2009). Ten slotte speelt praten over de traumatiserende gebeurtenis(sen) een belangrijke rol bij (de mogelijkheid van) het ontwikkelen van PTG (Lindstrom en Triplett, 2010, p.577; Simon et al. 2010, p.238). Praten over wat er gebeurde is een functie van de persoon, de context en de wisselwerking tussen deze twee.

4.3.4. Wisselwerking tussen gebeurtenis, persoon en context

Het zal duidelijk zijn dat de wisselwerking tussen gebeurtenis, persoon en context bij het complexe proces van PTG, verweven met het coping- en herstelproces, niet specifiek te benoemen is. Het is eerder een kluwen van factoren, waarbij elke causaliteit slechts heel voorzichtig te benoemen is. Ten slotte nog een opmerking over kinderen en PTG: aan de lijst van (belangrijke) factoren bij PTG is te zien dat kinderen hierbij een achterstand hebben. Al deze factoren zijn namelijk afhankelijk van het cognitieve en emotionele ontwikkelingsniveau (Kilmer, 2006).

5. INCEST

In dit hoofdstuk zullen allereerst de terminologie en de definiëring aan de orde komen. Vervolgens zal een overzicht gegeven worden over wat er aan onderzoek en theorievorming al heeft plaatsgevonden. Neurobiologisch onderzoek wordt genoemd, waarna de verdere aandacht uitgaat naar de psychologie. De drie factoren die een rol spelen bij incest en de gevolgen daarvan, namelijk gebeurtenis, persoon en context, worden uitgebreid besproken, evenals de wisselwerking tussen deze drie. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een weergave van de mogelijke gevolgen en van het eventuele herstel.

5.1. Terminologie en definiëring

5.1.1. Terminologie

Het begrip ‘incest’ levert heel wat verwarring op. Het woord zelf betekent ‘bloedschande’ in de zin van geslachtsgemeenschap tussen nauwe bloedverwanten. Het komt van het Latijnse ‘incestus’ dat onrein of onkuis betekent (castus betekent kuis). Oorspronkelijk is het begrip ‘incest’ een sociobiologisch begrip dat doelt op geslachtsverkeer tussen bloedverwanten met een genetische overeenkomst van 25% of meer (Szibor, 2004). Inhoudelijk is het begrip zeer vaag, zowel voor wat betreft de aard van de seksuele contacten als voor wat betreft de betrokkenen daarbij (Rijnaarts, 1987). Door de hernieuwde aandacht voor (seksueel) geweld tegen vrouwen en meisjes in de jaren '70 van de vorige eeuw en daarna, heeft het begrip ‘incest’ een verbreding en specificatie ondergaan. In de volksmond betekent incest: verboden en/of ongewenste seksuele contacten tussen een kind en een oudere of volwassen verwant(e). In de literatuur en het onderzoek betreffende incest zijn er echter nogal wat verschillen in benaming en definiëring. Deze verschillen gaan over de volgende kwesties:

1. De naamgeving: incest, seksueel geweld/misbruik van kinderen in het gezin/de familie, intrafamiliaal seksueel misbruik, incestueus misbruik, child(hood) sexual (intrafamilial) abuse, enz. Elke terminologie heeft voordelen en nadelen.
2. Heeft de term incest alleen betrekking op het (kern)gezin of ook op de familie, en tot hoe ver dan.
3. Heeft de term incest alleen betrekking op biologische bloedverwantschap of ook op aange trouwde-, stief-, adoptie- en pleegrelaties.
4. Is de term incest ook van toepassing op seksuele contacten tussen een kind en iemand behorend tot de sociale eenheid van het gezin of de familie, zoals huisvriend(in), partner van een ouder, zorgverlener (m/v), e.d.
5. Er is verschil van mening over de vraag welke seksuele handelingen of contacten onder

het begrip incest of seksueel misbruik vallen. De Nationaal Rapporteur seksueel geweld tegen kinderen (2015) bijvoorbeeld, hanteert een zeer brede definitie van seksueel geweld tegen kinderen, waar zowel hands-on als hands-off, en zowel digitaal als analoog seksueel geweld vallen. In veel onderzoek worden om verschillende redenen vaak andere grenzen gehanteerd.

6. Tot welke leeftijd er sprake is van 'kind', is eveneens onderwerp van discussie.
7. Over de terminologie van wat als gewenst-ongewenst, vrijwillig-onvrijwillig benoemd wordt, verschillen de meningen.

Afhankelijk van de antwoorden op het voorgaande zijn er dan ook vele definities van incest in omloop (Yancey en Hansen, 2010, p.420). Extra problematisch is het feit dat in onderzoek 'incest' vaak geschaard wordt onder de algemenere noemer van 'seksueel misbruik van kinderen' of van 'zedendelicten op minderjarigen' (nationaalrapporteur.nl, 2015).

Op een aantal punten kan duidelijkheid gegeven worden door gebruik te maken van de Nederlandse strafwetgeving (artikel 242 t/m 249 Wetboek van Strafrecht, www.wetboek-online.nl). Daarin wordt in de eerste plaats gesteld dat er sprake is van een kind als zij/hij onder de 16 jaar is, behalve als er een gezagsrelatie en/of zorgtaak is. Dan geldt een leeftijdsgrens van 18 jaar (de meerderjarigheidsleeftijd). Tevens wordt hierbij duidelijk dat het dan niet uitsluitend de bloedverwantschap betreft, maar alle aan de zorg toevertrouwde minderjarigen. In de tweede plaats wordt steeds gesproken over (dreiging van) geweld of een andere 'feitelijkheid' (d.i. een andere daad of werkelijkheid). In de derde plaats worden zowel het binnendringen van het lichaam als het plegen van, dulden van of verleiden tot ontuchtige handelingen genoemd. In de vierde plaats wordt er gesproken van misleiding, verleiding, misbruik van gezag of overwicht. Deze strafbaarheidstelling geeft dus al een aantal (strafrechtelijke) definiërende kenmerken voor seksueel misbruik en incest, namelijk:

1. Een leeftijdsgrens van 16 of 18 jaar met betrekking tot het slachtoffer.
2. Bloedverwantschap, stief- en pleegrelatie en/of zorgtaak met betrekking tot de dader (m/v) en de relatie tussen de dader (m/v) en het slachtoffer.
3. (Dreiging van) geweld of een andere daad of werkelijkheid, misleiding, verleiding, misbruik van gezag of overwicht met betrekking tot de handeling van de dader (m/v).
4. Bij handeling gaat het om zowel het op enigerlei wijze binnendringen van het lichaam, als om ontuchtige handelingen. Deze laatste zijn niet nader gedefinieerd, zodat zij een breed terrein kunnen omvatten.

Ook in de Wet op de Jeugdzorg (wetten.overheid.nl), waar elke vorm van dreiging met of feitelijke seksuele contacten onder kindermishandeling vallen, worden expliciet de minderjarigheid, de relatie van afhankelijkheid of onvrijheid, de activiteit of passiviteit van het slachtoffer en de kans op ernstige schade genoemd (Lamers-Winkelmann, 2007).

5.1.2. Definiëring

Voor de definiëring van incest in het kader van dit onderzoek, wordt zo nauw mogelijk aangesloten bij de definitie die Nel Draijer (1990, p.127) gaf van seksueel misbruik van meisjes door verwanten, omdat in deze definitie de meeste strafrechtelijke elementen te herkennen zijn: *“Onder seksueel misbruik van meisjes door verwanten versta ik seksuele contacten van familieleden of huisgenoten met een meisje onder de 16 jaar, die plaatsvinden tegen haar zin, of zonder dat zij – als gevolg van lichamelijk of relationeel overwicht, emotionele druk, dwang of geweld – het gevoel heeft (gehad) de seksuele contacten te kunnen weigeren”*. Wat herkenbaar ontbreekt in deze definitie, zijn de leeftijdsgrens van 18 jaar in combinatie met de zorgtaak, strategieën als misleiding, verleiding, chantage, en passieve vormen van machtsuitoefening als opvoeding, sociale opvattingen of overtuigingskracht (Demasure, 2005). Tevens wordt niet expliciet uitgesproken dat de druk, dwang of geweld zowel van morele, als van psychische, als van fysieke aard kan zijn. Als werkdefinitie voor dit onderzoek wordt, aansluitend bij de definitie van Draijer (1990, p.127,128) en met gebruikmaking van aanvullende elementen uit de definitie van Van der Feen (2004, p.52) en die van Ganzevoort (2001, p.12) incest benoemd als: *“alle fysieke en niet-fysieke seksuele of geseksualiseerde contacten van een meisje onder de 16 jaar, of in geval van een zorgtaak onder de 18 jaar, met verwanten aan wie zij verbonden is door bloedverwantschap, huwelijks-, stief-, pleeg¹³- of adoptierelaties of door zorgverlening binnen het gezin of de familie, die plaatsvinden tegen haar zin, of waarover zij niet in staat is te beslissen, of zonder dat zij – als gevolg van lichamelijk of relationeel overwicht, van morele, psychische of fysieke verleiding, druk, dwang of geweld – het gevoel heeft (gehad) deze contacten te kunnen weigeren of zich eraan te kunnen onttrekken.”* Wanneer het bij incest gaat om een meisje of vrouw met een verstandelijke en/of lichamelijke beperking, dan kan het zijn dat de zorgtaak blijvend is, waarmee in de definitie de leeftijdsgrens van 18 jaar komt te vervallen.

Over deze werkdefinitie moeten een aantal opmerkingen gemaakt worden:

1. Alle seksuele contacten, in woorden, gebaren en handelingen (tactiel en niet-tactiel, of: ‘hands-on’ en ‘hands-off’) zijn in deze definitie ingesloten. Ook de dreiging van seksuele contacten valt hieronder, aangezien er voor een kind bij incest altijd de dreiging van herhaling zal bestaan. Om onderzoekstechnische redenen heeft Draijer (1990) alle niet-tactiele (hands-off) contacten uitgesloten van haar onderzoek. Bovendien zou uitbreiding van haar definitie met niet-tactiele seksuele contacten problemen geven met de afgrenzing en mogelijk aanleiding geven tot bagatellisering en/of diskwalificatie van haar onderzoek. Deze redenen gelden niet voor dit onderzoek, aangezien dit niet gaat om de incestervaring zelf. Bovendien is dit onderzoek gericht op de subjectieve weergave van haar levens-

13 Pleegrelaties vormen een grijs gebied. In de gebruikte verhalen komt dit eenmaal voor. Gezien de duur van de pleegrelatie (5 jaar) en de specifieke situatie (oorlogsjaren) is het seksueel misbruik binnen deze pleegrelatie wel meegenomen in het onderzoek.

verhaal door de respondenten en niet op waarheidsvinding ten aanzien van de incestervaring. Wel wordt met deze definitie het subjectieve element in het onderzoek vergroot. Draijer (1990, p.129) wees al op dit subjectieve element, namelijk 'tegen haar zin (...) of zonder dat zij het gevoel heeft (gehad) (...)' In de bovengenoemde werkdefinitie wordt aan dit subjectieve element nog toegevoegd dat respondenten (retrospectief) zelf aangeven of benoemen wat zij als seksuele of geseksualiseerde contacten hebben ervaren (Barringer, 1992). Uit onderzoek blijkt dat ook niet-tactiele seksuele contacten (ook wel 'covert sexual abuse' genoemd, Whealin et al., 2002) voor een kind grote gevolgen kunnen hebben, soms alleen gradueel verschillend met de gevolgen van tactiele seksuele contacten (Draijer, 1990; Whealin, et al. 2002; Demasure 2005).

2. Jongens kunnen op dezelfde manier als meisjes slachtoffer zijn van incest. Dit onderzoek beperkt zich echter tot meisjes, daarom worden alleen zij genoemd.
3. Met 16 jaar is iemand voor de wet seksueel volwassen en met 18 jaar meerderjarig. Dat impliceert dan vrijheid van instemmen of weigeren van seksuele contacten. Dat betekent dat er de mogelijkheid bestaat van incest, zonder dat dit benoemd moet worden als misbruik. Dit kan het geval zijn als er sprake is van vrijwilligheid bij het meisje als zij 16 jaar of ouder is of bij beide betrokkenen. Of dit feitelijk altijd geldt binnen een gezin of familie waar incest plaatsvindt, kan ter discussie gesteld worden. In die zin is de leeftijdsgrens willekeurig. Dit geldt extra wanneer er bij het meisje sprake is van een lichamelijke en/of verstandelijke beperking. Dan is de afhankelijkheid groter en van meer blijvende aard.
4. Met deze definitie worden de 'verwanten' in de meest brede zin ingesloten. Er wordt ook geen onderscheid gemaakt naar geslacht. De leeftijd van de dader (m/v) speelt geen rol, waarmee ook broers en zussen, neven en nichten binnen deze definitie vallen. Ook verwanten van min of meer gelijke leeftijd kunnen immers in staat zijn verschillende varianten van verleiding, druk, dwang of geweld te gebruiken (Glasgow et al., 1994). Wel kan en moet er onderscheid gemaakt worden tussen verwanten die in het gezin (als sociale eenheid) leven en die buiten dit gezin, maar wel binnen de familie (als sociale eenheid) leven (Demasure, 2005). In beide gevallen gaat het om het microsysteem van het kind (Lehner-Hartmann, 2002), maar bij incest binnen het gezin heeft het kind minder mogelijkheden zich eraan te onttrekken. Bovendien is het kind dan het gezin als eerste en laatste veilige toevluchtsoord kwijt (Demasure, 2005).
5. Het laatste gedeelte van de definitie geeft zoveel mogelijk varianten van relationele ontsporingen in seksuele zin tussen dader (m/v) en slachtoffer weer. Over deze ontsporingen wordt meestal gesproken in termen van machtsmisbruik in een afhankelijkheidsrelatie, waarbij zowel macht als afhankelijkheid vele vormen kunnen aannemen.

Voor de volledigheid moet gezegd worden dat er ook (min of meer) vrijwillige incestueuze seksuele relaties kunnen bestaan (zie noot 1). De gebruikte werkdefinitie sluit deze mogelijkheid uit.

5.2. Onderzoek en theorie

In vrijwel alle bekende culturen bestaat en bestond een verbod op incest (Draijer, 1990; Immerman en Mackey, 1997; Meigs en Barlow, 2002; Hadreas, 2003; Demasure, 2004; Szibor, 2004; van der Feen, 2004; Atwood, 2007). De oorsprong en het doel van dit verbod 'ligt verborgen in de geschiedenis' (Levi-Strauss, 1969, p.41, in: Demasure, 2004, p. 291 en Atwood, 2007). Alleen bij de drie monotheïstische wereldreligies ligt de oorsprong ervan in het goddelijk verbod (Szibor, 2004). Functionele verklaringen van het verbod op incest noemen (negatief) het risico op inteelt, (positief) het voorkómen van seksuele competitie binnen de kernfamilie en uitbreiding van het sociale netwerk door seksuele relaties buiten de kernfamilie (Hadreas, 2003; Demasure, 2004). Meerdere andere theorieën over de oorsprong en zin van dit verbod zijn in de loop der tijden gegeven (zie Immerman en Mackey, 1997; Meigs en Barlow, 2002; Demasure, 2004). Ondanks de universaliteit van het verbod op incest, kwam en komt incest in alle culturen, in elke maatschappij, en in alle lagen van de bevolking voor (Draijer, 1990; Immerman en Mackey, 1997; Hadreas, 2003; Demasure, 2004; Szibor, 2004; van der Feen, 2004; Atwood, 2007). Zoals het verbod universeel is, zo is het vóórkomen universeel (Atwood, 2007). Evenzo is het zwijgen over incest, ook wel 'the great denial' genoemd, universeel.

Incest is een van de vele potentieel traumatiserende gebeurtenissen die een kind kunnen overkomen. Van de genoemde karakterisering van potentieel traumatiserende gebeurtenissen (*par. 2.1.2.*) zijn bij incest vooral van toepassing dat het een acute ontwrichting van het bestaan betekent en een extreem gevoel van machteloosheid en onbehagen veroorzaakt (Kleber en Brown, 1992). Verder dat het als levensbedreigend wordt ervaren (Janoff-Bulman, 1992; MacFarlane, 1995) en een grote impact op de psyche heeft (Hobfoll, 1991), dat de normale aanpassings- en verdedigingsmechanismen te kort schieten of niet mogelijk zijn (Hobfoll, 1991; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003), en dat de basisassumpties sterk bedreigd of vernietigd worden (Hobfoll, 1991; Janoff-Bulman, 1992; MacFarlane, 1995). De mate van controle die ervaren wordt en die een belangrijke factor bij traumatisering is, is voor een kind meestal weinig tot niets. Daarbij kunnen de incesthandelingen zich plotseling voordoen, maar ook via een glijdende schaal. Hierdoor is de onvoorspelbaarheid vaak groot (van der Hart et al., 2006). Voor het slachtoffer geldt bovendien dat er de reële bedreiging ervaren wordt van de fysieke en psychische overleving (Janoff-Bulman, 1992), dat er de beleving van verraad en verlies aan attachment is en dat het zelf geweld wordt aangedaan. Al deze factoren samen, van gebeurtenis en persoon, maken dat incest in zichzelf altijd traumatiserend is (Draijer, 1990, p.75). Janoff-Bulman (1992, p.86) stelt dat als er geweld tegen een kind gepleegd wordt door iemand die veiligheid en bescherming moest bieden, de traumatische ervaring dan volledig geïncorporeerd kan worden in de persoonlijkheid. Ook Herman (2003) benoemt geweld tegen kinderen als vervorming van de persoonlijkheid. De aard en mate van traumatisering kan zich op vrijwel elke plaats op het continuüm van traumatisering bevinden, al zorgen de veelal lange duur en hoge frequentie van de incesthandelingen ervoor dat

er meestal sprake is van structurele en blijvende, c.q. chronische traumatisering. Deze chronische traumatisering, in combinatie met de meestal jonge leeftijd van de kinderen en de optredende aanpassingsmechanismen, zorgen vaak voor een lange latentieperiode (Draijer, 1990; Somer, 2000).

5.2.1. Geschiedenis van het incestonderzoek

Incest deelt in het in par. 2.2.1. genoemde cyclische verloop van de studie naar traumatiserende gebeurtenissen en traumatisering (Kleber, 1999; Weisaeth, 2002; Herman, 2003; Wolters, 2007), zij het dat de perioden van grote (maatschappelijke) aandacht voor incest zich voornamelijk beperken tot de tijd van Freud's 'ontdekking' ervan en, voor wat Nederland betreft, de jaren '80 en '90 van de vorige eeuw. Recent (sinds 2010) is er wel weer veel aandacht gekomen voor seksueel misbruik van kinderen in allerlei instituties en verbanden (kerk, jeugdzorg, sport, etc.). De oorzaken die Herman (2003) noemt voor het verslappen van de (maatschappelijke) aandacht voor traumatiserende gebeurtenissen en de gevolgen daarvan (par. 2.2.1.), zijn bij incest heel duidelijk aanwezig. Incest confronteert wel heel scherp met de kwetsbaarheid van de mens, en nog sterker omdat het een kind betreft. Het confronteert nog harder met het vermogen van de mens tot intentioneel kwaad doen, juist door degenen van wie dit het minste verwacht wordt, aan degenen die hen het naaste staan. Het is dan ook te verwachten dat de verdedigingsmechanismen van bagatelliseren, ontkennen, verdringen en vergeten, snel, effectief en uitgebreid optreden, en bovendien sterk zijn (Kluft, 1990a). Deze mechanismen voorkomen tegelijkertijd wat Herman (2003) benoemt als noodzakelijk voor blijvende aandacht, namelijk een maatschappelijk kader dat incest erkent, de oorzaken benoemt en strijdt voor interventie en preventie. Kinderen hebben echter geen stem in de maatschappij, maar zijn voor hun belangenbehartiging afhankelijk van volwassenen. Voor Nederland geldt bovendien dat er altijd sterke nadruk op het gezin gelegen heeft, met voorbijzien van het kind als individu (Lamers-Winkelmann, 2007). Het nog steeds breed levende ideaalplaatje van het gezin als hoeksteen van de maatschappij en als ultieme veilige haven, is niet bevorderlijk voor de aandacht voor individuele problemen van het kind. En ten slotte is er grote terughoudendheid van maatschappij en hulpverlening om zich te bemoeien met wat er 'achter de voordeur' gebeurt. Al deze factoren samen dragen er aan bij dat incest bestaat in een 'zwijgcultuur'.

Nadat in de jaren '70 (Amerika) en de jaren '80 (Nederland) incest in de openbaarheid kwam, kwam er een stroom publicaties op gang, op wetenschappelijk en niet-wetenschappelijk terrein. In Nederland leidde dit tot het onderzoek van Nel Draijer (1988, 1990) dat zij in opdracht van de overheid deed naar seksueel misbruik van meisjes door verwanten. Tot nu toe (2016) is dit het enige grootschalige onderzoek naar incest in Nederland gebleven, waardoor ook 25 jaar na dato vaak nog teruggerepen wordt op dit onderzoek (huiselijkgeweld.nl, 2015). Aanvankelijk was er alleen bekendheid met en aandacht voor vrouwen en meisjes als slachtoffers, en mannen en jongens als daders. Dit stereotype werd doorbroken toen langza-

merhand bekend werd dat ook jongens slachtoffer waren/konden zijn van incest (Herman, 1981; Draijer, 1990, 2007; Ganzevoort, 2001b; Demasure, 2004, 2005), en dat er ook vrouwelijke daders bestonden/bestaan (Herman, 1981; Grayston en De Luca, 1999; Lehner-Hartmann, 2002; Demasure, 2004, 2005; Bunting, 2007). Desondanks bestaat dit stereotype van meisjes en vrouwen als slachtoffers en mannen en jongens als daders van seksueel geweld nog steeds en wel om twee redenen. Ten eerste omdat het beantwoordt aan de sociaal-culturele rol van de vrouw als slachtoffer en van de man als dader (Rijnaarts, 1987; Hetherington, 1999; Denov, 2003; Demasure, 2004, 2005; Bunting, 2007). Ten tweede blijven de cijfers van bekend geworden incestslachtoffers en incestdaders een sterk verschil ten aanzien van sekse vertonen, waarbij wel gezegd moet worden dat er een mogelijke onderrapportage is van vrouwen als daders (Demasure, 2005). Desondanks is het overgrote deel van de slachtoffers meisje of vrouw, en is het overgrote deel van de daders (meer dan 90%) jongen of man (Herman, 1981; Draijer, 1990; Solomon, 1992; Hetherington, 1999; Denov, 2003; nationaalrapporteur.nl, 2015). De cijfers over het vóórkomen van incest bij meisjes variëren sterk, van 2% tot 20% of hoger (Draijer, 1990, 2007; Putnam, 2003; Atwood, 2007). Bekende aantallen zijn zeer waarschijnlijk slechts 'het topje van een ijsberg' (Nelson-Gardell, 2001), mede omdat er lang niet altijd aangifte wordt gedaan. In ieder geval kan gesteld worden dat seksueel misbruik van kinderen, waaronder incest, op grote schaal in onze samenleving voorkomt (Draijer, 2007). DiLillo (2001) gebruikt in dit verband zelfs de term 'endemisch'. In het jaar 2010, het jaar waarin de werving van respondenten en het ontvangen van hun levensverhalen plaatsvond, en daarna, (b)leek deze term ook voor Nederland van toepassing. De grote omvang van seksueel misbruik van kinderen binnen de Rooms Katholieke Kerk werd openbaar (Eindrapport commissie Deetman 2011)¹⁴ en vervolgens seksueel misbruik van kinderen in instellingen, in jeugdzorg en pleegzorg, in de sport, in kinderdagverblijven (bijvoorbeeld het rapport commissie Samsom, rijksoverheid.nl). Incest kwam niet in die rij van onthullingen voor.

In 2015 werden percentages genoemd van seksueel misbruik van kinderen (incest is hierbij ingesloten) die de term 'endemisch' rechtvaardigen, namelijk 41% van de meisjes wordt hier slachtoffer van en 23% van de jongens (nationaalrapporteur.nl, 2015). Deze percentages zijn gebaseerd op aangiftes, waardoor de werkelijke percentages nog hoger kunnen uitvalen. In een rapport van het Ministerie van Justitie 'Seksueel misbruik van kinderen' van 2003 (huiselijkgeweld.nl, 2015) worden vergelijkbare percentages genoemd (eveneens gebaseerd op de aangiftes): bijna 40% van de vrouwen is vóór haar 16^e jaar seksueel misbruikt en bijna 15% is vóór haar 16^e jaar seksueel misbruikt door een familielid. 38% van de daders is een familielid, 25% van de daders is de ouder of broer. De Nationaal Rapporteur meldt dat bij 87% van de hands-on seksueel misbruik aangiftes, de dader een bekende is en bij 21% een familielid. De variatie in percentages van het vóórkomen van incest bij meisjes is in de eerste plaats gevolg van de verschillen in definitie, in onderzoeksmethoden en onderzoekspopula-

14 Er is ook het Vrouwenplatform Kerkelijk Kindermisbruik dat aan binnen de RKK misbruikte vrouwen stem geeft.

tie (Schetky, 1990; Putnam, 2003; Fassler et al., 2005). In de tweede plaats is incest in wettelijke zin een misdrijf, wat niet uitnodigt tot openbaarmaking en bovendien ligt er nog altijd een maatschappelijk taboe op (het spreken over) incest (Russell, 1984; Rijnaarts, 1987; Barringer, 1992; Immerman en Mackey, 1997; Hadreas, 2003; Demasure, 2004, 2005; van der Feen, 2004; Szibor, 2004; Atwood, 2007). In de derde plaats is er altijd sprake van onderrapportage (Rijnaarts, 1987; Draijer, 1990, 2007; Barringer 1992; Nelson-Gardell, 2001; Lehner-Hartmann, 2002; Denov, 2003; Atwood, 2007; Wolters, 2007). Dit heeft meerdere oorzaken. Allereerst het aanhoudende zwijgen van het kind, om verschillende redenen, zoals schaamte of loyaliteit, vaak tot in de volwassenheid toe (Laviola, 1992; Kleber, 1995; Arata, 1998; DiLillo, 2001; Bloom, 2002; Nereo et al., 2002; Pope, 2002; Goodman-Brown et al., 2003; Putnam, 2003; van der Feen, 2004; Alaggia, 2005; Atwood, 2007; Lamers-Winkelman, 2007; Draijer, 1990, 2007). Vervolgens het 'vergeten' van de incest door het kind als gevolg van de jonge leeftijd en/of de afweermechanismen. Hierdoor kunnen pas op (veel) latere leeftijd de herinneringen aan en de gevolgen van de incest zich voordoen, waarna de aandacht vooral uitgaat naar mogelijkheden tot herstel, en aangifte doen (waarop veel cijfers gebaseerd zijn) niet tot de eerste prioriteiten behoort. Bovendien is aangifte doen vaak niet meer mogelijk door de dood van de dader of de verjaringstermijn van dit misdrijf¹⁵. Loyaliteit naar het gezin van herkomst, of angst voor de gevolgen van aangifte voor de (resterende) familiebanden, speelt eveneens een rol bij de onderrapportage. En ten slotte is ook het zwijgen, ontkennen of verdringen van de incest door de directe leefomgeving van het kind en de grotere sociale verbanden een factor bij de onderrapportage (Janoff-Bulman, 1992; Barringer, 1992; Russell, 1995; DiLillo, 2001; Bloom, 2002; Lamers-Winkelman, 2007; Draijer, 1990, 2007; Kleber, 2007; Truyens en van Esen, 2007).

Hoewel de maatschappelijke aandacht voor incest en de gevolgen daarvan in de eerste tien jaar van de 21^e eeuw weer is afgenomen, heeft incest zich in de wetenschappelijke wereld wel een plaats verworven als een van de traumatiserende gebeurtenissen die kinderen kunnen overkomen en wordt het als zodanig vaak meegenomen in het algemene traumaonderzoek en/of in onderzoek naar geweld tegen kinderen. In de grote stroom wetenschappelijke literatuur die sinds de jaren '80 van de vorige eeuw verschenen is met betrekking tot incest, zijn enkele duidelijke lijnen, c.q. foci, te ontdekken. In eerste instantie ging de meeste aandacht uit naar de direct betrokkenen. Dat zijn dan de dader(s), eerst vooral de vader, later ook de broer, gevolgd door andere familieleden, het slachtoffer dat inmiddels volwassen was en haar verhaal vertelde, en de moeder en haar rol in het geheel (Jonker- de Putter, 1991). In het kader van deze aandacht werd er gekeken naar kenmerken van daders, naar hun handelwijze en hun

15 Sinds april 2013 zijn de wettelijke verjaringstermijnen gewijzigd (zie seksueelmisdrijf.nl en www.Rijksoverheid.nl). Er is geen verjaring meer als er incest gepleegd is met iemand beneden de 18 jaar door een dader van 16 jaar of ouder. Voor incest gepleegd door iemand tussen de 12 en 16 jaar geldt een verjaringstermijn van 20 jaar. Voor daders van 16 of 17 jaar geldt dat ernstige zedenmisdrijven niet verjaren. Deze nieuwe regels gelden ook voor misdrijven die op 1 april 2013 nog niet waren verjaard.

motieven (Russell, 1984; Phelan, 1986; Glasgow et al., 1994; Borst, 1996; Rudd en Herzberger, 1999; Cyr et al., 2002; Niederberger, 2002). Aan het onderzoek met betrekking tot daders wordt verder geen aandacht besteed, omdat dit onderzoek gericht is op de overlevenden.

Verder is er gekeken naar de gevolgen die het inmiddels volwassen geworden slachtoffer (nog) ondervond van het seksueel misbruik, én naar het fenomeen van het zo lang verzwijgen van de incest. Dit vraagstuk van het zwijgen leidde begin jaren '90, in combinatie met het algemene traumaonderzoek naar de processen van informatieverwerking en informatieopslag, tot heel veel onderzoek naar het functioneren van het geheugen bij kinderen, in relatie tot het meemaken van PTE('s) (Vermetten en Op den Velde, 2007). Dit werd nog versterkt door het probleem van de 'hervonden herinneringen' met betrekking tot seksueel misbruik in de jeugd, dat eind jaren '90 ook maatschappelijk grote aandacht kreeg en tot controverses leidde (Good, 1992; Person en Klar, 1993; Widom en Morris, 1997; Whitfield, 1997; Brown, 2000; Clancy et al., 2000; Hall en Kondora, 2005).

Vanaf ongeveer halverwege de jaren '90 verschoof de aandacht van de direct betrokkenen bij incest meer naar de factoren die een rol spelen bij de traumatisering ten gevolge van incest. Ook het ontwikkelingsperspectief, waaronder attachmentprocessen, kwam in beeld. In samenhang met de grote aandacht voor PTSD in het algemene traumaonderzoek, werd er studie naar PTSD bij kinderen gedaan (Yule, 2001; Meiser-Stedman, 2002; Kaminer et al., 2005; Copeland et al., 2007). Vanaf ongeveer de eeuwwisseling is veel onderzoek gericht op de 'late' gevolgen van incest, de invloed op de geestelijke en lichamelijke gezondheid en op het maatschappelijk functioneren (Davis en Petretic-Jackson, 2000; Gagnon en Hersen, 2000; Somer, 2000; Abdulrehman en DeLuca, 2001; Carson et al., 2001; DiLillo, 2001; Roberts e.a., 2004; Murthi en Espelage, 2005). Door de jaren heen is er blijvende aandacht voor de rol van de moeder, voor het zwijgen over en het openbaar maken van de incest, voor het functioneren van de opslag en het herinneren van de traumatiserende gebeurtenissen, voor de psychopathologie, en voor de factoren die een rol spelen bij het proces van traumatisering en herstel. In navolging van het traumaonderzoek bij volwassenen, waarbij er veel meer aandacht kwam voor traumatisering vanuit neurobiologisch perspectief, kwam er langzamerhand ook onderzoek bij kinderen vanuit dit perspectief. Ten slotte is er wel veel onderzoek naar mogelijke posttraumatische groei (PTG) bij volwassenen die als kind getraumatiseerd raakten, maar is er nog beperkt onderzoek naar eventuele posttraumatische groei bij kinderen (Linley en Joseph, 2004; Kilmer, 2006; Alisic et al., 2008). Clay et al. (2009) en Meyerson et al. (2011) geven hier een overzicht van.

5.2.2. Inhoud van het incestonderzoek

Allereerst moet opgemerkt worden dat veel onderzoek vermeld wordt als "child(hood) sexual abuse" onderzoek, maar waarbij vervolgens niet goed duidelijk (gemaakt) wordt of dit alleen intrafamiliaal seksueel misbruik betreft of (ook) extrafamiliaal. Er is nogal wat onderzoek dat deze beide groepen als een geheel ziet of onderzoekt (Kluft, 1990b). Uit het

vervolg zal blijken dat er, naast overeenkomsten, wel degelijk verschillen zijn tussen deze beide groepen. Toch wordt dit onderzoek hier wel vermeld, ervan uitgaande dat wat voor slachtoffers van extrafamiliaal seksueel misbruik geldt, in ieder geval óók voor slachtoffers van intrafamiliaal misbruik geldt. Draijer (1990, p. 84) noemt een aantal redenen ter rechtvaardiging van het maken van dit onderscheid tussen intra- en extrafamiliaal. Binnen gezin en familie bestaan min of meer vanzelfsprekende gezagsrelaties, er is een natuurlijke loyaliteit en plaatsvervangende schaamte, er is angst niet gehoord, niet geloofd en/of niet gesteund te worden. Fischer en McDonald (1998) hebben in hun onderzoek de verschillen tussen incest en seksueel misbruik van kinderen buiten het gezin en de familie, uitgezocht en op een rij gezet. De resultaten lieten zien dat incest vroeger begint, langer duurt, sterkere intrusieverschijnselen kent, en grotere fysieke en emotionele schade oplevert. Er wordt weliswaar minder gebruik gemaakt van fysiek en/of verbaal geweld, maar er is meer dwang of bevel tot zwijgen. Ook Lange et al. (1999) vonden dat incest vroeger begon, een hogere frequentie en grotere variatie kende, ernstiger van aard was, langer duurde, dat er een groter leeftijdsverschil was tussen dader en slachtoffer en dat het moeilijker was om erover te vertellen. Bovendien bleken de ervaringen na het vertellen slechter te zijn en er een negatievere sfeer in het gezin van herkomst aanwezig te zijn dan bij extrafamiliaal seksueel misbruik. Pynoo (1996) noemt als onderscheidende kenmerken van intrafamiliaal seksueel misbruik dat het leidt tot sterke loyaliteitsconflicten, verschillende attributies van schuld, ernstige bedreiging van basisgevoelens van verbondenheid, problemen met het omgaan met gevoelens van schaamte, schuld, woede, haat en wraak. In par. 2.2.1. werd gezegd dat in de ontwikkeling van het algemene traumaonderzoek de eerste aandacht uitging naar de potentieel traumatiserende gebeurtenis en de gevolgen daarvan. Daarna kwam de persoon van het slachtoffer erbij en ten slotte werd ook de context betrokken in het geheel van het onderzoek. Het onderzoek naar traumatisering als gevolg van incest kwam later op gang en profiteerde van de inmiddels verworven inzichten uit het algemene traumaonderzoek. Het onderzoek naar incest, de gevolgen ervan en de factoren die daarbij een rol spelen, is echter nóg complexer dan het algemene traumaonderzoek, omdat bij incest gebeurtenis, persoon en context volledig met elkaar verweven zijn, zodat ze eigenlijk niet 'los verkrijgbaar' of te onderzoeken zijn. Bovendien zijn ook de gevolgen vaak aanwezig binnen diezelfde verwevenheid. Deze hele complexiteit wordt weerspiegeld in het vele onderzoek en de verschillende resultaten daarvan (Fassler, et al., 2005). Het is dan ook niet voor niets dat er in vrijwel elk onderzoek een lijst van beperkingen gegeven wordt, dat er gewezen wordt op de vele (andere) variabelen en dat er gewaarschuwd wordt voor eenvoudige causaliteitsconclusies, omdat de vele factoren alleen correlatief in kaart te brengen zijn. Yancey en Hansen (2010) noemen acht factoren die alle onderzoek naar seksueel misbruik van kinderen ingewikkeld maken. Als eerst is er de verwevenheid van het misbruik en de gevolgen daarvan met de ontwikkeling, zodat duidelijke causaliteitsrelaties leggen moeilijk is en er bovendien meestal geen pre-trauma gegevens voorhanden zijn. Vervolgens is veel onder-

zoek noodgedwongen retrospectief, is het lastig voldoende respondenten en hun families te vinden die bereid zijn mee te doen aan onderzoek, en is de groep slachtoffers zelf zeer heterogeen voor wat betreft de gebeurtenissen en persoonlijke en contextuele factoren. Ten slotte zijn er de onderzoeksproblemen van de vele definities en de verschillen in meet-instrumenten.

Om enigszins het overzicht te behouden, is de inhoud van het onderzoek op deze plaats zo goed mogelijk geordend naar de drie componenten: gebeurtenis, persoon en context. Daarbij is volledigheid een niet haalbaar doel. Ook moet de verwevenheid in gedachten gehouden worden, die een deel van de verklaring van verschillen in uitkomsten kan zijn. Ten slotte moet nog genoemd worden dat veel onderzoek retrospectief is, berust op zelfrapportage (Zlotnick et al., 1996; Coffey et al., 1996a; Waldman et al., 1997; Wenninger en Ehlers, 1998; Muller et al., 2000; DiLillo, 2001) en in een klinische (hulpverlenings)setting plaatsvond (Putnam, 2003). Draijer (1990, p.87) benoemt de verwachte vertekening die inherent is aan retrospectiviteit, voor wat betreft onderzoek naar incest als ‘onderrapportering van de ervaringen’.

5.2.2.1. Gebeurtenis

In deze korte weergave van onderzoek met betrekking tot de gebeurtenis, is de (oude) gedachte van “de gebeurtenis geeft de gevolgen” soms nog te herkennen. Bij onderzoek naar de gebeurtenis(sen) gaat het om de objectieve kenmerken ervan. De subjectieve beleving ervan valt onder de persoonsgebonden kenmerken. Allereerst is de ernst van het misbruik een factor van belang voor de gevolgen. In het algemeen kan gezegd worden hoe ernstiger, hoe schadelijker (Draijer en Langeland, 1999; Porter en Long, 1999; Tyler, 2002; Leserman, 2005). Echter, deze factor is niet los verkrijgbaar, maar gekoppeld aan andere factoren, zoals de aard, duur en frequentie van de incest, de relatie tot de dader(s), de mate en wijze van dwang of geweld en/of verleiding en de druk tot geheimhouding (Draijer, 1990, 2007; Liem en Boudewyn, 1995; Whipple et al., 1996; Lange et al., 1999; Tyler, 2002; Putnam, 2003; Lundqvist et al., 2004; Feerick en Snow, 2005; Yancey en Hansen, 2010). Deze verbondenheid van factoren is een verklaring van tegenstrijdige uitkomsten in onderzoek (Draijer, 1990). Hoe langer de incesthandeling(en) duurt/duren en/of hoe frequenter zij plaatsvinden, des te meer en ernstiger zullen de gevolgen zijn (Draijer, 1990; Steel et al., 1996; Leserman, 2005). Dit komt overeen met het onderscheid dat Janoff-Bulman (1992) aanbrengt in potentieel traumatiserende gebeurtenissen (‘een of meer PTE’s’) en het verschil in de gevolgen. De mate van gebruikte dwang en/of geweld is eveneens een voorspeller van de gevolgen: hoe meer dit gebruikt is, hoe ernstiger de gevolgen zijn (Draijer, 1990; O’Leary en Coohy 2010). De aard en mate van uitgeoefende dwang tot geheimhouding van het gebeurde is eveneens een versterkende factor bij de traumatisering (Draijer, 1990; Summit, 1993). De relatie tot de dader(s) en het aantal daders is sterk medebepalend voor de gevolgen van het seksueel misbruik (Braun, 1990; Draijer, 1990; Schetky, 1990; Steel et al., 1996; O’Leary en Coohy 2010). Dit aspect is onderwerp geweest van veel onderzoek en heeft geleid tot soms tegenstrijdige uitkomsten. In het vroege onderzoek kregen vooral de (stief)vaders

en de vaderfiguren de aandacht (Herman, 1981; Russell, 1984; Coppens, 1989; Phelan, 1995; Borst, 1995, 1996). Russell (1984) concludeerde uit haar onderzoek dat stiefvaders vaker en ernstiger incest pleegden, Phelan (1986) vond daarentegen dat juist biologische vaders ernstiger misbruik pleegden, meerdere dochters misbruikten en er later mee startten. Draijer (1990, p.261 ev.) stelt dat het vooral de (emotionele) afhankelijkheidsrelatie van de vader(figuur) is, die de gevolgen ernstiger maakt. Uit haar onderzoek bleek tevens dat incest door vader(figuren) van langere duur, van hogere frequentie en ernstiger van aard was en meer gepaard ging met dwang en geweld (Draijer, 1990, p.147 ev.). Van andere mogelijke daders van incest dan de vader(figuur), kwam als eerste de broer in beeld (Laviola, 1989, 1992). Later onderzoek naar verschillen bij misbruik door vaders of broers (Rudd en Herzberger, 1999; Cyr et al., 2002) gaf nauwelijks tot geen verschil te zien tussen karakteristieken van het misbruik door vader of broer en de gevolgen ervan voor het slachtoffer. Cyr et al. (2002) concludeerden dat het beide even erg is. Opmerkelijk is dat onderzoek van Lucenko et al. (2000) naar de relatie tussen de dader en de posttraumatische symptomen geen verschil gaf te zien tussen een dader die wel of niet een familielid was, die wel of niet tot de huishouding behoorde en die wel of geen zorgtaak had. Deze uitkomsten zijn inconsistent met vrijwel alle andere literatuur hierover. De onderzoekers noemen als mogelijke verklaring hiervoor de verschillen in definiëring van 'relatie', verschillen in onderzoeksgroep, en de specifieke beperkingen van dit onderzoek. Ten slotte is ook de strategie die de dader gebruikte, medebepalend voor de gevolgen van het seksueel misbruik. Niederberger (2002) tekent hierbij aan dat van vooral de 'zachte' varianten als verleiding, misleiding, of het creëren van een glijdende schaal, de gevolgen tot nu toe onderschat zijn. Er zijn ook onderzoeksresultaten die aangeven dat de context van gezin en familie een sterkere factor is dan de specifieke kenmerken van de gebeurtenis(sen) (Fassler et al., 2005).

5.2.2.2. Persoon

De subjectieve beleving van de incest door het slachtoffer is een sterke factor bij het ontstaan van de gevolgen (Draijer, 1990). Deze beleving wordt bepaald door wat hiervoor genoemd is aan objectieve kenmerken van de gebeurtenis(sen), maar tegelijk door de persoon van het slachtoffer (nature en nurture) én door de context.

Leeftijd

De leeftijd van het kind ten tijde van de incest, als factor die de gevolgen mede kan bepalen, is begrijpelijkerwijs als eerste te onderzoeken. Leeftijd betekent hierbij niet alleen het aantal levensjaren, maar ook de ontwikkelingsfase, de cognitieve vermogens, de taalvaardigheid, de copingvaardigheden en –mogelijkheden, de mogelijkheid tot betekenisgeving, het kunnen hanteren van de emoties, en de toegang tot hulpbronnen. Uit onderzoek bleek dan ook dat de leeftijd een factor is bij de gevolgen van de incest: hoe jonger een kind is als het misbruik begint, des te groter zijn de gevolgen (Nijenhuis et al., 1998; Lundqvist et al., 2004; Feerick en Snow, 2005; Yancey en Hansen, 2010). Draijer zelf vond dit ook in haar onderzoek, maar

vermeldde tevens dat ander onderzoek geen bewijs vond voor de invloed van de leeftijd op de gevolgen (Draijer, 1990, p.258). Verschillende onderzoeken laten tegenstrijdige resultaten zien over het effect van de leeftijd op de gevolgen (zie hiervoor o.a. Feiring et al., 1996). Bij veel onderzoek wordt overigens wel vermeld dat de leeftijd een factor is, maar dan niet de leeftijd in jaren, maar meer wat de (jonge) leeftijd impliceert, zoals de ontwikkelingsfase en de cognitieve vermogens (Higley en Suomi, 1996; Yancey en Hansen, 2010).

Weerbaarheid

Een factor die van invloed is op de gevolgen van het misbruik en die deels samenhangt met de leeftijd, is de weerbaarheid (resilience) van het kind (Fincham et al., 2008). Deze weerbaarheid kan functioneren als buffer ten aanzien van de gevolgen van het misbruik. De keerzijde van weerbaarheid is dat er ook risicofactoren zijn. Deze zijn volgens Putnam (2003) voor wat de persoon betreft de leeftijd, eventuele handicaps, ras en etniciteit. Spaccarelli en Kim (1995) vonden in hun onderzoek dat een sterke en ondersteunende relatie met de niet-misbruikende ouder een sterke factor was bij de weerbaarheid van het kind.

Coping

Coping moet onderscheiden worden naar coping tijdens de periode van incest en coping daarna. Voor de periode na de incest zal er coping zijn met het feit van de incest en met de gevolgen ervan. Er is veel retrospectief onderzoek gedaan naar de relatie tussen copingstrategieën ten tijde van de incestperiode en ten tijde van het onderzoek, in relatie tot de mate van welzijn, alsook welke factoren hierbij een rol spelen. Zoals te verwachten valt bij deze complexe copingprocessen, variëren de uitkomsten nogal. De copingstrategie, zowel tijdens de periode van incest als daarna, is een persoonlijke factor die van invloed is op de gevolgen (Roth en Lebowitz, 1988; DiPalma, 1994; Shapiro en Levendosky, 1999; Lange et al., 1999). Deze coping factor is overigens sterk verbonden met andere factoren van zowel de persoon, als de gebeurtenis, als de context. In het algemeen kan gezegd worden dat de soort coping een factor van belang is voor het welbevinden, in directe zin en/of als mediator (Roth en Lebowitz, 1988; Johnson en Kenkel, 1991; Coffey et al., 1996a; Tremblay et al., 1999; Bal et al., 2003; Futa et al., 2003; Steel et al., 2004). Actieve, gedragsmatige, probleemgerichte coping wordt vrij algemeen als positief uitwerkend gezien, zowel tijdens als na de periode van een traumatiserende gebeurtenis (DiPalma, 1994). Bij situaties echter die niet gewijzigd kunnen worden, wordt actieve cognitieve coping juist als negatief in zijn uitwerking beoordeeld (Mattlin et al., 1990). Vermijdende en emotion-focused coping, hoewel mogelijk positief ten tijde van de traumatiserende gebeurtenis (Tremblay et al., 1999; Brand en Alexander, 2003), wordt veelal als negatieve factor aangemerkt ten aanzien van het welbevinden op termijn (Leitenberg et al., 1992; Coffey et al., 1996a; Brand en Alexander, 2003; Bal et al., 2003; Steel et al., 2004), terwijl uit onderzoek afgeleid kan worden dat juist vermijdende en emotion-focused copingmethoden zich vaak voortzetten na de periode van de incest (Leitenberg et al., 1992;

Coffey et al., 1996a; Gibson en Leitenberg, 2001; Bal et al., 2003). Toch is er ook een enkel onderzoek dat vermijdende en emotion-focused coping als mogelijk positief werkend aangeeft (Mattlin et al., 1990; DiPalma, 1994). In par. 3.2.4. is onderzoek naar coping bij incest uitgebreider vermeld.

Posttraumatische groei

In par.4.1.4. is uitgebreid ingegaan op de problemen die er zijn bij het spreken over en het onderzoek naar posttraumatische groei bij incest. Het leggen van een directe causale relatie tussen incestervaring en posttraumatische groei is daarom problematisch. In het algemeen lijkt onderzoek wel uit te wijzen dat naarmate de (beleving van de) potentieel traumatiserende gebeurtenis ernstiger is, er meer posttraumatische groei vermeld wordt (Tedeschi en Calhoun, 1996; Lev-Wiesel et al., 2005; Kesimci et al., 2005). Ook bij kinderen lijkt er een evenredigheid te bestaan tussen de aard en mate van de posttraumatische reacties, c.q. PTSD, en de posttraumatische groei (Alisic, et al., 2008). Echter, er is nog relatief weinig empirisch onderzoek naar PTG bij kinderen bekend (Linley en Joseph, 2004; Kilmer, 2006; Sheikh, 2008). Het onderzoek dat bekend is (vermeld in Sheikh, 2008) laat echter zien dat er bij kinderen wel posttraumatische groei mogelijk is. Uit de overzichten die Clay et al. (2009) en Meyerson et al. (2011) geven, blijkt deze mogelijkheid reëel te zijn. Onderzoek onder volwassen vrouwelijke overlevenden van incest is meestal gericht op de fysieke en/of psychische gezondheid en de factoren die daarbij een rol spelen (Lev-Wiesel et al., 2005; O'Dougherty Wright et al., 2005; Jonson en Lindblad, 2006). Impliciet, of zijdelings, wordt dan vermeld dat er soms toch van PTG sprake is. In sommige literatuur wordt betwijfeld of er bij incest, en dan in het bijzonder als (een van) de ouders/verzorgers dader(s) is/zijn, er wel PTG mogelijk is (Harvey et al., 2006; Kilmer, 2006). Deze traumatiserende ervaring kan zo intens en verwoestend zijn, dat er geen PTG meer mogelijk is.

Lev-Wiesel et al. (2005) vonden dat bij seksueel misbruik de identiteit van de dader van invloed is op zowel de PTSD als de posttraumatische groei. Seksueel misbruik door een familielid liet hogere niveaus van zowel posttraumatische symptomen als posttraumatische groei zien dan bij seksueel misbruik door een vreemde. Himelein en McElrath (1996) vermelden wel een aantal varianten van persoonlijke groei, maar plaatsen die in het kader van 'positive reframing'. Zo werden door hun respondenten genoemd: voorzichtiger met mannen, meer zelfbeschermend gedrag, sneller volwassen geworden, minder toegeven aan druk om je aan te passen, versterking van het geloof.

Ook O'Dougherty-Wright et al. (2007) vonden in hun onderzoek onder 60 overlevenden van seksueel misbruik als kind een aantal vormen van 'perceived benefits' en pogingen tot 'meaning-making', die zij overigens benoemen als cognitieve herstructurering, een copingmechanisme. Beide processen zijn belangrijk voor het herstel van de assumptieve wereld. Zij vonden zes categorieën van groei, namelijk persoonlijke groei en ontwikkeling, spirituele/religieuze groei, toegenomen kennis van seksueel misbruik, verbeterde relaties met anderen, nieuw verworven copingvaardigheden, en verbeterde vaardigheden die met het ouderschap te maken

hadden. Slechts 35% had kans gezien een positieve zin of betekenis aan de misbruikervaringen te geven, 13% een gemengde en 44% heel weinig of geen zin of betekenis. De antwoorden op de vraag naar 'meaning-making' lieten zien dat vooral de assumpties over de wereld, het zelf, en het zelf in de wereld beschadigd waren. Daarnaast waren er veel causale attributies, vooral die met betrekking tot de dader (ziek, gek, alcohol- of drugsmisbruik) en die met betrekking tot Gods plan. Een laatste categorie vermeldde als zingeving de positieve uitkomsten van het omgaan met de ervaring, zoals een beter mens of moeder geworden, anderen kunnen helpen, zelfaanvaarding, versterking van het geloof, er bovenuit gestegen zijn. De resultaten wezen er overigens op dat positieve en negatieve uitkomsten naast elkaar bestonden. Het feit dat 40% van de respondenten zocht naar causale attributies (en deze vond), laat zien dat het vinden van een antwoord op het 'waarom' van het misbruik voor de overlevenden erg belangrijk is.

Attachment

Er is veel onderzoek gedaan naar de rol van attachmentstijlen ten aanzien van de gevolgen van de incest. Attachmentstijl is een persoonlijke factor en tegelijk een functie van de context.

De attachmentstijl bleek een duidelijke bemiddelende rol te spelen ten aanzien van de gevolgen van incest (Shapiro en Levendosky, 1999; Muller et al., 2000; Hankin, 2005; Aspelmeier et al., 2007), waarbij een veilige, zekere hechting als buffer functioneerde en een matigend effect had op de gevolgen (Aspelmeier, 2007). Shapiro en Levendosky (1999) vonden een dubbel effect van attachmentstijl, zowel rechtstreeks op de gevolgen als op de copingstrategie. Via de copingstrategie werden dus ook de gevolgen beïnvloed. Seksueel misbruik van kinderen bleek negatief gerelateerd aan veilige, zekere hechting en positief gerelateerd aan meer inadequaat copingstrategieën zoals vermijdende coping. Onzekere hechting bleek positief gerelateerd aan inadequaat copingstrategieën. Deze onderzoekers noemen daarbij nog dat een veilige, zekere hechting de weerbaarheid vergroot, als buffer functioneert en helpt bij adequate coping. Hankin (2005) vond dat een onzekere hechting mede verantwoordelijk was voor depressieve symptomen in de volwassenheid. Zo vonden ook Alexander et al. (1998) bij volwassenen een duidelijke relatie tussen attachmentstijl en gevolgen van de incest, waarbij onzekere en vermijdende stijlen samengingen met ernstiger gevolgen. Wel noemen zij in de discussie dat ook allerlei andere factoren hierbij van invloed (geweest kunnen) zijn. Aspelmeier et al. (2007) concludeerden uit hun onderzoek dat attachmentrelaties niet zozeer een matigend effect hadden op de gevolgen van seksueel misbruik van kinderen, maar eerder als een buffer fungeerden tegen het ontstaan van de gevolgen. Dit effect had betrekking op goede gehechtheidsrelaties met vrienden en ouders. Muller et al. (2000) onderzochten eveneens de relatie tussen attachmentstijlen en posttraumatische symptomen. Driekwart van hun onderzoeksgroep, volwassen overlevenden van fysiek en/of seksueel misbruik in de jeugd, bleek een onzekere attachmentstijl te hebben. De factor die het sterkst met de posttraumatische symptomen verbonden was, was een negatief zelfbeeld. De angstige vormen van attachmentstijl, die een negatief zelfbeeld weerspiegelen, scoorden het hoogst op posttraumatische symptomatologie.

Schuld en schaamte

Schuld(gevoel) bleek eveneens een belangrijke factor te zijn die van invloed was op de gevolgen van het misbruik. Nu is schuld(gevoel) een algemene term die verschillende soorten schuld kan aangeven. Er moet onderscheid gemaakt worden tussen morele schuld en causale schuld (Staley en Blumberg Lapidus, 1997), hoewel deze ook kunnen samenvallen. Ook zal bij schuld(gevoel) benoemd moeten worden waarover schuld gevoeld wordt: over het misbruik zelf en/of over de gevolgen en het herstel ervan (Feinauer en Stuart, 1996). Zichzelf de schuld geven (interne attributie) van het (voortduren van) het misbruik bleek een factor die versterkend werkte op de gevolgen van het misbruik (Coffey et al., 1996b; Feinauer en Stuart, 1996; Lange et al., 1999; Barker-Collo, 2001). Ook het lot de schuld geven, al dan niet in combinatie met zichzelf had een negatief effect op de gevolgen, terwijl de schuld leggen bij de dader (externe attributie) een gunstig effect had op de symptomatologie (Feinauer en Stuart, 1996). Het meest gunstige was de schuld voor het misbruik bij de dader leggen en de verantwoordelijkheid voor het herstel bij zichzelf leggen (Feinauer en Stuart, 1996). Wenninger en Ehlers (1998) vonden daarentegen dat alleen het globale aspect van de interne attributies gerelateerd was aan de ernst van de symptomen. Feiring en Cleland (2007) vonden in hun longitudinaal onderzoek bij 160 kinderen tussen de acht en vijftien jaar dat er bij het verstrijken van de tijd meer attributies van schuld bij de dader(s) kwamen te liggen dan bij de overlevende van de incest. Seksueel misbruik met penetratie resulteerde in meer attributies van eigen schuld, terwijl het gebruik van geweld juist resulteerde in meer attributies van schuld aan de dader geven. Draijer (1990) vond het subjectief ervaren ‘eigen aandeel’ in het misbruik een belangrijke factor. Deze factor wordt beïnvloed door de technieken van verleiding en door de schuldgevoelens. Behalve attributies van schuld, blijkt ook het gevoel van gestigmatiseerd te zijn negatieve gevolgen te hebben voor het gevoel van eigenwaarde (Coffey et al., 1996b). De aard van het seksueel misbruik speelt hier een rol bij en leidt tot sterkere gevoelens van “beschadigd goed” te zijn. Overigens tekenen de onderzoekers hierbij aan dat de vraag gesteld moet worden in hoeverre maatschappelijke factoren bijdragen aan dit gevoel gestigmatiseerd te zijn. Gevoelens van schaamte worden (mede) veroorzaakt door cognitieve attributies (zoals schuld) ten aanzien van het misbruik, en deze gevoelens hebben een negatieve invloed op herstel (Feiring et al., 1996). Schaamte kan het hele zelfgevoel en de zelfwaardering raken, door Gooijer, in navolging van Mooij, zijnsschaamte of existentiële schaamte genoemd (Gooijer, 2014, p.262). Bij schaamte gaat het over negatieve gevoelens in relatie tot het zelf, bijvoorbeeld door het overtreden van de eigen (geïnternaliseerde) regels (faalschaamte, Gooijer, 2014, p.262), het niet bereiken van het gestelde doel, het niet bereiken van het ideale zelf. De zelfwaardering wordt aangetast. Schaamte wordt het liefst verborgen (Ganzevoort en Visser, 2007, p.352 ev.; Gooijer, 2014, p.261). Schaamte maakt kwetsbaar en kan leiden tot vermijdingsgedrag. Bij interpersoonlijk geweld zorgt schaamte bij het slachtoffer voor zwijgen (of geweld), en bij de dader vaak voor nieuw geweld. Dit wordt wel de schaamte-woedecyclus genoemd (Glas, 2009). Schaamte kan leiden tot vervreemding, isola-

tie en ongezonde manieren om de gevoelens te verlichten, zoals bijvoorbeeld agressie, boosheid, middelenmisbruik, depressie. Desondanks kan schaamte ook constructief zijn. Het kan inzicht geven in de persoonlijke beperkingen, waardoor er meer realiteitszin kan ontstaan en een motivatie voor betere verbondenheid met anderen (vermeld in: Murray en Ciarrocchi, 2007). In de psychologie werd vooral de negatieve impact van schuld en schaamte benadrukt. Zij zouden het welbevinden reduceren en kunnen ontaarden in neurosen. Uit voortgaand empirisch onderzoek (vermeld in: Luyten et al., 1998; en in: Murray en Ciarrocchi, 2007) blijkt echter dat schuld en schaamte ook positieve effecten kunnen hebben. Schuld kan gezond uitwerken in de relatie tot zichzelf en anderen. Herstel van de aangerichte schade, pro-sociaal gedrag, empathie, en beter inzicht in zichzelf, bevorderen de intra- en interpersoonlijke relaties. Het positieve aspect van schaamte heeft vooral te maken met het respecteren en bewaken van grenzen, van de ander en/of zichzelf (Ganzevoort en Visser, 2007, p.355).). Sociale ondersteuning kan een matigende factor zijn met betrekking tot schaamtegevoelens (Feiring et al., 1996). Ook andere disfunctionele cognities ten aanzien van veiligheid, vertrouwen, waardering en intimiteit hadden een negatieve invloed op de posttraumatische symptomen (Wenninger en Ehlers, 1998).

Dissociatie

Het fenomeen 'dissociatie' is onderwerp van veel literatuur en onderzoek (Braun, 1990; Ensink, 1992; Boon en Draijer, 1993; Hornstein en Putnam, 1996; Nijenhuis en van der Hart, 2007). Dissociatie kan variëren van alledaagse vormen zoals dagdromen en fantaseren, tot pathologische vormen zoals DIS (Dissociative Identity Disorder) (Boon en Draijer, 1993; Hornstein en Putnam, 1996; Nijenhuis et al., 1998; Putnam, 2003). Dissociatie kan dus als een continuüm weergegeven worden. Dissociatie betekent dat wat normaliter geïntegreerd is (gedachten, gevoelens, ervaringen, gedrag, bewustzijn en geheugen), gescheiden wordt en ook gescheiden wordt opgeslagen in het geheugen (Braun, 1990; Fine, 1990; Spiegel, 1990; van der Kolk en Fisler, 1995). Deze dissociatie kan somatoform zijn, zoals optredende gevoelloosheid of motorische beperking (freezing), maar ook psychologisch, zoals het scheiden van cognitie en emotie. Ook depersonalisatie (het 'uittreden uit het lichaam'), derealisatie en amnesie behoren tot de dissociatieve verschijnselen (Boon en Draijer, 1993). Alle vormen zijn een mentale functie (Nijenhuis et al., 1998). Nijenhuis et al. (1998) vonden dat beide genoemde vormen van dissociatie, somatoform en psychologisch, vooral verbonden waren met ernstig en/of chronisch fysiek of seksueel misbruik dat op jonge leeftijd begon en plaatsvond in een disfunctionele familieomgeving. Ook Boon en Draijer (1993) stellen dat vroege en ernstige traumata een grote etiologische factor zijn voor het ontstaan van DIS. Bij onderzoek onder patiënten met DIS vonden zij vaker en ernstiger seksueel misbruik in de kinderjaren dan bij psychiatrische patiënten met andere stoornissen. De ernst van de dissociatieve symptomen bleek sterk gerelateerd aan de ernst van het trauma in de kinderjaren, vooral seksueel misbruik. Ook de leeftijd waarop het trauma ervaren was, was gerelateerd aan de ernst van de

dissociatie, namelijk hoe jonger, hoe ernstiger. Merckelbach et al. (2001, 2002) en Giesbrecht en Merckelbach (2004) hebben kritisch gekeken naar deze causale relatie tussen dissociatie en trauma. Kern van het probleem is dat traumaonderzoek veelal retrospectief is. De dissociatie, of de neiging tot dissociatie, die volgens de onderzoekers ook een (genetische) factor is die kan meespelen, is dan van invloed op de zelfrapportage van de meegemaakte potentieel traumatiserende gebeurtenis. Deze invloed kan tweeledig zijn, óf de dissociatie vertekent de rapportage door de invloed op de cognitieve vermogens en/óf de dissociatie heeft de opslag en herinnering van de PTE dusdanig beïnvloed dat de reportage onbetrouwbaar (vals positief of vals negatief, Nijenhuis et al., 1998) of gefragmenteerd is. Nijenhuis et al. (1998) noemen deze twee mogelijkheden ook. Van der Kolk en Fisler (1995) vonden in hun studie dat het opslaan van PTE's in het geheugen in gedissocieerde vorm gebeurt, en dat de herinneringen eraan aanvankelijk in gedissocieerde vorm omhoog komen, namelijk als lichamelijke gevoelens en belevingen, en niet in een talige structuur.

Zwijgen en praten

Er is heel veel literatuur over zwijgen en vertellen over het misbruik. Dat is begrijpelijk in dubbel opzicht. Incest betreft kinderen en bij hen werkt het geheugen nog anders dan bij volwassenen, en incest wordt gekenmerkt door een zwijgcultuur. Het hoe en waarom van het zwijgen door het kind roept vragen op, maar ook het (soms jaren later) vertellen van wat het meegemaakt heeft (Alaggia, 2005). Pope (2002) stelt dat dit veel voorkomt bij kinderen en tevens een algemeen verschijnsel is, in het bijzonder bij seksueel geweld. Hier kan een scala aan redenen voor zijn, maar hij vindt het naïef om te denken dat deze kinderen het echt vergeten of 'onderdrukt' hebben. Freyd (1996) daarentegen stelt dat het 'vergeten' door het kind van het misbruik normaal is en gevolg van de gevoelens van verraad die het ervaart als degene die haar verzorgt en die zij vertrouwt, haar misbruikt. Collings et al. (2005) en Lundqvist et al. (2004) vonden in hun onderzoek dat zwijgen over het misbruik tijdens de periode van het misbruik 'normaal' was, vooral uit angst niet geloofd te worden (Lundqvist, 2004). Atwood (2007) merkt op dat haar hele onderzoeksgroep (833 jonge meisjes) ervan doordrongen was dat de incest 'geheim' was. Ook Alaggia (2005) benadrukt dat heel veel slachtoffers van seksueel misbruik in de kinderjaren hier niet of pas heel veel later over praten. Niet erover praten is veel algemener dan er wel over praten (Atwood, 2007). Feerick en Snow (2005) vonden dat 40% van de vrouwen uit hun onderzoeksgroep helemaal nooit met iemand over het misbruik gesproken had. Putnam (2003) vermeldt in zijn overzicht onderzoek dat er op wijst dat ontkennen en/of minimaliseren van haar ervaringen van seksueel misbruik vrij algemeen is bij kinderen. Er is gekeken naar de (mogelijke) oorzaken van het zwijgen door het kind. Als eerste worden dan genoemd angst en dwang (Summit, 1983), angst om de schuld te krijgen, om geslagen te worden of niet geloofd te worden (Herman, 1981; Laviola, 1992; Lovett, 2004; Lundqvist et al., 2004), dwang tot zwijgen of het benadrukken van het geheim (in: Lovett, 2004). Het zwijgen kan ook een aanpassings- en/of overlevingsmechanisme zijn (Summit, 1983; Barrin-

ger, 1992), of ingegeven door loyaliteit aan de dader (Lundqvist et al., 2004). Vervolgens heeft een kind meestal geen taal voor wat haar overkomt en/of is ze bang dat ze niet gehoord en geloofd zal worden (Summit, 1983; Barringer, 1992; Arata, 1998; Goodman-Brown et al., 2003; Lovett, 2004). Angst voor de gevolgen van praten, zoals breuken in de familie of verlies van liefde, kan eveneens een reden zijn (in: Lovett, 2004). De relatie tot de dader bleek een factor te zijn bij het al dan niet praten over het misbruik. Hoe dichterbij de dader stond, des te minder werd er verteld (Alaggia, 2005). Andere oorzaken voor het zwijgen van het kind bleken de bescherming van het gezin te zijn, attachmentrelaties en een 'traumatische bond' met de dader (id.). Goodman-Brown et al. (2003) vonden dat gevoelens van (mede) verantwoordelijkheid voor het misbruik, de leeftijd van het kind en de aard van het misbruik medebepalend waren of en wanneer het kind erover ging praten. Collings et al. (2005) ontdekten als onafhankelijke factoren bij het wel gaan praten over het misbruik de leeftijd van het kind en van de dader, de relatie tussen dader en slachtoffer, de frequentie van het misbruik en de latentieperiode. Hoe ouder het kind en/of de dader waren, of hoe frequenter het misbruik plaatsvond, hoe meer er verteld werd (in taal of anderszins). Hoe nauwer of dichterbij de relatie met de dader was, des te minder werd er verteld over het misbruik. Alaggia (2009) vermeldt in haar ecologische analyse van factoren die het praten over het misbruik bevorderen dan wel belemmeren, dat het een complex geheel is van persoonsgebonden factoren, factoren van de hele socio-ecologische context en factoren die de gebeurtenis betreffen. Ten slotte noemt Lovett (2004, p.365) onderzoek waaruit een paar religieuze factoren kwamen die praten over het misbruik konden belemmeren, namelijk de eis tot gehoorzaamheid aan en respect voor de ouders, de rol die aan satan gegeven wordt en de notie dat lijden verdragen moet worden. Dit zwijgen heeft grote gevolgen voor het kind. Het betekent versterking van de hulpeloosheid en de kwetsbaarheid, bevordering van disfunctionele aanpassingsmechanismen en schuldgevoel, en versterking van (gevoelens van) isolatie (Summit, 1983). Overigens kunnen kinderen ook non-verbaal 'praten' over het misbruik, bijvoorbeeld door middel van het gedrag (Alaggia, 2004, 2005), maar dit moet dan wel onderkend worden door volwassenen. Collings et al. (2005) onderscheiden in hun onderzoek vier verschillende varianten van ontdekking van het misbruik, namelijk het doelbewust of 'indirect' (bijvoorbeeld door het gedrag of door andere klachten) erover gaan praten door het slachtoffer, door een derde partij die getuige was van het misbruik of die andere signalen bij het kind zag, zoals verwondingen, gedragsverandering of angsten. Redenen om als volwassene toch (nog) te blijven zwijgen, zijn bijvoorbeeld het wantrouwen ten aanzien van anderen, en het afstand willen bewaren van eigen onplezierige gevoelens (Nereo et al., 2002). Voor vrouwen vooral geldt dat verantwoordelijkheidsgevoelens voor gezin, familie en de 'hoorders' van het verhaal, en de angst om niet geloofd te worden en/of de schuld te krijgen, een grote rol spelen (Alaggia, 2005). Ook een cultuur die gekenmerkt wordt door een seksistische en patriarchale houding, evenals structurele factoren als discriminatie, migratie en armoede, kunnen ontmoedigend werken ten aanzien van het openbaar maken van de incestervaringen (Alaggia, 2005). De keuze of noodzaak om (uiteindelijk) toch over het

misbruik te gaan praten, kwam vaak na een 'breakdown' (Alaggia, 2005). Niet praten bleek wel duidelijke gevolgen te hebben op latere leeftijd, namelijk meer depressie, meer psychische en psychiatrische problemen, meer revictimisering (Allers et al., 1992; O'Leary et al., 2010). Arata (1998) constateerde dat hoe ernstiger het misbruik was en/of hoe nabij de relatie tot de dader, des te minder werd er openheid gegeven over het misbruik. Wél praten gaf duidelijk minder posttraumatische symptomen. Openhartigheid over het ervaren misbruik kan positieve gevolgen hebben, zoals het matigen van gevolgen van het misbruik en het verkrijgen van hulp en behandeling. Tevens kan het verdergaande victimisering stoppen. Het kan echter ook negatieve gevolgen hebben, zoals het versterken van de gevolgen van het misbruik, het niet vinden van ondersteuning of de schuld krijgen van het misbruik (Alaggia, 2005). Een bevestiging van een aantal van deze resultaten geeft het onderzoek van Nelson-Gardell (2001). Zij vroeg aan kinderen en (jong)volwassenen wat naar hun idee voor henzelf goed zou zijn aan begeleiding of therapie, en hoe anderen hen zouden kunnen helpen bij het leren omgaan met de gevolgen van het misbruik. Met stip op nummer één stond 'geloofd worden'. Vervolgens 'praten over de gebeurtenissen en de gevoelens', en 'steun en bescherming van verzorgers die geen (mede)daders waren'. Draijer (1990) vond in haar onderzoek dat 70% tijdens de periode van misbruik erover zweeg. Van hen noemt 32% de moeder als degene met wie ze toen het liefst hadden gepraat. 76% van de onderzoeksgroep heeft er in de periode van misbruik niet met de moeder over kunnen praten. Ook Lundqvist et al. (2004) vonden een percentage van 78% dat in de misbruikperiode hier niet over gepraat had. Door dit zwijgen kent incest vaak een (lange) latentieperiode (Draijer, 1990; Aarts en Op den Velde, 1996; Demasure 2004; Hovens, 2007), waardoor tot in de volwassenheid de gevolgen zich kunnen openbaren (Pynoos, Steinberg en Goenjian, 1996; Kaplan, 1997; Somer, 2000). Zowel Draijer (1990) als Lehner-Hartmann (2002) noemen hierbij de term die hiervoor in de literatuur gebruikt wordt, namelijk 'een tikkende tijdbom'. Dat beeld spreekt voor zich. De slogan van de vrouwenbeweging in Duitsland van de jaren '70 van de vorige eeuw was: 'Vergewaltigung ist Mord auf Raten (moord op afbetaling). Cru gezegd, maar wel duidelijk over de ernst van de gevolgen.

Opslag en herinnering

Er is zeer veel onderzoek en theorievorming over de processen van opslag en herinnering van seksueel misbruik/incest. Er bestaat een vrij algemene consensus over de theorie dat seksueel misbruik van kinderen bij hen op een gefragmenteerde en non-verbale manier in het geheugen wordt opgeslagen (Person en Klar, 1993; van der Kolk en Fisler, 1995; Meiser-Stedman, 2002; Hirakata en Buchanan-Arvey, 2005; Vermetten en Op den Velde, 2007). De herinneringen aan het misbruik bleken minder coherent te zijn en minder zintuiglijke details te bevatten, maar meer impact te hebben dan positieve herinneringen (Berliner et al., 2003). De relatie tot de dader en de ervaren levensbedreiging waren hierbij medebepalend. Chu et al. (1999) vonden bij elke soort kindermisbruik beduidend meer dissociatieve symptomen en amnesie dan bij een controlegroep. Bij fysiek en seksueel misbruik was er sprake van meer

dissociatieve symptomen en amnesie, naarmate de beginleeftijd lager was en de frequentie van het misbruik hoger. Over het al dan niet 'echt' vergeten van het misbruik, het tijdelijk vergeten of verdringen, en het zich weer geheel of gedeeltelijk herinneren van het misbruik, lopen de meningen en onderzoeksresultaten uiteen. Widom en Morris (1997) vonden in ieder geval een duidelijke onderrapportage bij vrouwen die in hun jeugd seksueel misbruikt waren. Dale et al. (1998) maakten een onderverdeling in hun onderzoeksgroep in drie hoofdcategorieën: bij 69,5% was de kennis van het misbruik nooit weggeweest, 16,5% had er gedeeltelijke herinneringen aan en werd onverwacht geconfronteerd met meer herinneringen, 30% had geen herinneringen aan het misbruik, maar hervond ze later wel. In de onderzoeksgroep van Williams (1994) was het 38% die zich het (17 jaar eerder gemelde) misbruik niet herinnerde. Belangrijke factoren hierbij waren de leeftijd van het kind en de relatie tot de dader. Hoe jonger het kind was ten tijde van het misbruik en hoe dichterbij de dader, des te meer amnesie. Loftus et al. (1994) stelden dat verdringing van het misbruik een vrij algemeen copingmechanisme is bij seksueel misbruik van kinderen. Zij vonden dat in hun onderzoeksgroep 81% zich het misbruik altijd herinnerd had en 19% het voor een periode vergeten was. Vrouwen die zich van het misbruik altijd bewust waren geweest, hadden een duidelijker en gedetailleerder beeld ervan. Fish et al. (1999) stelden juist dat vergeten het meest algemeen is, met als belangrijkste oorzaak de (dwang tot) geheimhouding. 52% van de onderzoeksgroep gaf aan het misbruik voor een periode geheel of gedeeltelijk vergeten te zijn geweest. Epstein en Bottoms (1998) zitten hier met hun onderzoeksresultaten tussenin. Een substantiële minderheid vermeldde het misbruik tijdelijk vergeten te zijn (geweest). Daaruit concluderen de onderzoekers dat het vergeten van het misbruik minder algemeen is dan tot nu toe gedacht, maar toch niet ongevoel. Er werden geen relaties gevonden tussen het vergeten en slachtoffer- of misbruikkaracteristieken. Deze laatste conclusie wordt dan weer tegengesproken door onderzoek van Briere en Conte (1993). Zij vonden als variabelen die amnesie bevorderden: meer psychologische symptomen, jongere leeftijd, ernstig misbruik, gebruik van geweld, meerdere daders, fysieke schade en doodsangst bij het praten over het misbruik. Factoren die een psychologisch conflict veroorzaken, zoals gevoelens van genot bij het misbruik, het aannemen van beloningen en gevoelens van schuld of schaamte, waren niet gerelateerd aan amnesie. Edelstein et al. (2005) vonden een verband tussen attachmentstijl en het functioneren van het geheugen bij volwassenen die als kind slachtoffer geweest waren van seksueel misbruik. Vermijdende hechting was verbonden met een slechter geheugen voor het misbruik. Praten over misbruik, steun van de moeder en aangifte doen, gaven een verbetering van de herinnering aan het misbruik te zien. De combinatie van de fenomenen zwijgen, dissociatie, andersoortige opslag in het geheugen en het al dan niet herinneren ervan, waren rond de eeuwwisseling medeaanjagers van de discussie over echte of valse, c.q. hervonden, herinneringen (Good, 1992; Person en Klar, 1993; Widom en Morris, 1997; Dale en Allen, 1998; Brown, 2000; Hall en Kondora, 2005; Vermetten en Op den Velde, 2007). Aan deze discussie wordt in dit onderzoek verder geen aandacht besteed.

5.2.2.3. Context

Onderzoek naar de context waarin incest plaatsvindt, is veelal onderzoek naar de gezinssituatie (Finkelhor, 1980; Zuelzer en Repos, 1983; Coppens, 1989; Laviola, 1989, 1992; Draijer, 1990; Jackson et al., 1990; Dadds et al., 1991; Holman en Stokols, 1994; Rudd en Herzberger, 1999; Whealin et al. 2002; Kellogg en Menard 2003; Atwood, 2007). In het socio-ecologische model van Bronfenbrenner (zie par. 2.3.3.) is dit het microsysteem. Onderzoek naar de gezins- en familiesituatie geeft echter geen eenduidig beeld. Heel algemeen gesteld, kunnen gezin en/of familie extra risico op seksueel misbruik geven, en zij kunnen een negatief of juist een positief effect hebben op de weerbaarheid van het kind, op de gevolgen van seksueel misbruik en op het herstel (Fassler et al., 2005). Putnam (2003) vermeldt in zijn overzicht dat de socio-economische status en familiekenmerken zoals afwezigheid van een van de ouders, aanwezigheid van een stiefvader en dan vooral voor meisjes, gebrekkig ouderschap en dan vooral van de moeder (ziekte, alcoholmisbruik), ernstige huwelijksproblemen, middelenmisbruik door de ouders, straffende ouderschapsstijl en sociale isolatie, het risico op misbruik verhogen. Draijer (1990) vond echter geen verband tussen seksueel misbruik binnen het gezin en de socio-economische status, maar wel dat het plaatsvond binnen een context van affectieve verwaarlozing en persoonlijke problemen van de ouders. Een directe causaliteitsrelatie tussen deze context van verwaarlozing en het vóórkomen van incest, mag daar volgens haar echter niet tussen gelegd worden. Kenmerken van gezinnen waarin incest voorkomt, hoeven nog niet de oorzaak van de incest te zijn.

Disfunctionele gezinnen

Veel (vroeg) onderzoek concludeert dat incest plaatsvindt in ook anderszins disfunctionele gezinnen. Als dit zo is, dan blijft bij elk onderzoek de vraag staan wat gevolg is van de incest en wat van het disfunctionele gezin (Jackson et al., 1990; Laviola, 1989, 1992). Het disfunctionele van het gezin varieert van geslotenheid (Finkelhor, 1980; Coppens, 1989), feitelijke en/of mentale afwezigheid van de vader of moeder (Finkelhor 1980), laag inkomen (Finkelhor 1980), patriarchale verhoudingen (Whealin et al., 2002; Atwood, 2007), ongezonde relatiepatronen (Coppens, 1989; Laviola, 1992), verkeerde opvoedpraktijken (Laviola, 1992), en affectieve verwaarlozing (Draijer, 1990; Lamers-Winkelmann, 2007), tot ander geweld (Kellogg en Menard, 2003; Lamers-Winkelmann, 2007) en middelenmisbruik (Rudd en Herzberger, 1999). Redmond (1993, p.71) wijst specifiek op hiërarchische structuren in christelijke gezinnen, waarbij de vader het hoofd is en moeder en kinderen hebben te gehoorzamen. De combinatie van incest met andere bronnen van traumatisering, zoals fysiek en/of emotioneel geweld, bleek wel van invloed op de gevolgen (Draijer, 1990; Schetky, 1990). Ook Kellogg en Menard (2003) vonden dat seksueel misbruik van kinderen vaak samen bleek te gaan met fysiek geweld tegen het kind en/of tussen de ouders. Geweld bleek niet alleen een risicofactor voor seksueel misbruik, maar belemmerde ook het praten over het seksueel misbruik en het verkrijgen van steun. Het was tevens een factor bij revictimisering. Whipple et al., (1996) vonden

bij onderzoek overigens dat een disfunctioneel gezin/familie geen factor van betekenis was in de verschillen tussen hun onderzoeksgroep van overlevenden van seksueel kindermisbruik en de controlegroep. Rudd en Herzberger (1999) concludeerden dat de meesten van hun onderzoeksgroep uit redelijk 'normale' gezinnen/families leken te komen, maar toch bleek er veel geweld, psychische problematiek en middelenmisbruik aanwezig te zijn. Fassler et al. (2005) constateerden dat het merendeel van hun onderzoeksgroep en al degenen uit hun onderzoeksgroep die incest meegemaakt hadden, in hun jeugd met beide biologische ouders geleefd hadden. Dit bleek dus geen bescherming tegen seksueel misbruik gegeven te hebben. De afwezigheid van een ouder als risicofactor kan daarmee ter discussie gesteld worden. Wel vonden zij dat de familiecohesie en het aanwezig zijn van conflicten, een factor was die van invloed was op de gevolgen. Laviola (1992) deed onderzoek naar broer-zus incest. Alle vrouwen uit haar onderzoek beschreven hun gezin van oorsprong als disfunctioneel. Als kenmerken werden dan genoemd: een manvisie als superieur en dominant over vrouwen en kinderen, opvoedpraktijken, relatiepatronen, rigide regels, reactiepatronen op stressors, discipline door verbaal of fysiek geweld, emotionele verwaarlozing door de ouders, vooral door de moeder. Slechts vijf van de zeventien vertelden het aan hun ouders, en zij kregen allen een negatieve reactie. Dit versterkte het gevoel van isolatie en negatieve gevoelens over zichzelf. Praten met ondersteunende familie en vrienden werd beschouwd als een adequate manier om zichzelf te helpen. Bal et al. (2009) vonden in hun onderzoek eveneens dat crisissupport een belangrijke buffer was tegen de gevolgen van het seksueel misbruik. Whealin et al. (2002) onderzochten ongewenste intrafamiliale seksuele aandacht (contactueel en niet-contactueel) in relatie tot de gezinscontext en dan vooral tot disfunctionele ouderschapsstijlen. Van de onderzochte groep vrouwen (296) meldde 70% vóór haar 18^e ongewenste seksuele aandacht van een gezinslid ervaren te hebben, meer dan de helft (62%) door een volwassene, de helft door kinderen (onder de 18 jaar). Alle drie disfunctionele ouderschapsstijlen, liefdeloos, niet beschikbaar, en patriarchaal, bleken samen te gaan met deze ongewenste aandacht. De patriarchale ouderschapsstijl en het niet beschikbaar zijn bleken tevens een factor te zijn bij de frequentie van deze ongewenste aandacht. De ouders hebben een grote rol in het gezinsklimaat en in de socialisatie van de kinderen, zij zijn de eerste voorbeeldfiguren en de belangrijkste in het geven van steun (Whealin, et al., 2002).

Sociale ondersteuning

Uit het vele onderzoek komt ook de rol van de sociale context (*zie ook par. 2.3.3.*) naar voren als factor van belang voor appraisal- en copingprocessen, voor ondersteuning en betekenisgeving (Kleber, 1986; Cummins, 1988; Draijer, 1990, 2007; Janoff-Bulman, 1992; Kleber, 1995, 1999, 2007; Russell, 1995; de Vries, 1996; MacFarlane en van der Kolk, 1996; Harvey, 1996; Runtz en Schallow, 1997; Pargament, 1997; Bal et al., 1998; Tremblay et al., 1999; Davis en Siegel, 2000; DePrince en Freyd, 2002; Herman, 2003; Hyman et al., 2003; Day, 2006; Jonson en Lindblad, 2006; Williams, 2006; Aarts en Dantzig, 2007; de Vries et al., 2007; Truysen en van

Essen, 2007). Sociale ondersteuning kan zeer positief werken op integratie van de traumatiserende gebeurtenis en herstel, maar kan ook ineffectief of zelfs schadelijk zijn (Kleber, 1986; Commins, 1988; Mattlin et al., 1990; Hobfoll, 1991; Joseph et al., 1993; Hanson et al., 1995; MacFarlane en van der Kolk, 1996; Aarts en Dantzig, 2007). Sociale ondersteuning moet wel matchen met wat aan copingstrategieën en –vaardigheden vereist is en/of wat het slachtoffer op dat moment nodig heeft (Hyman et al., 2003), maar dan is het ook een sterke factor in het matigen van de gevolgen. Een andere functie van de sociale context is het helpen bij de ordening en (re)constructie van het verhaal (Kleber, 1995, 1999, 2007; Nelson-Gardell, 2001), door o.m. de mogelijkheid te geven tot het vertellen van het verhaal. In het bijzonder de rol van de ouders, en dan vooral van de moeder (Draijer, 1990; Johnson en Kenkel, 1991; Tremblay et al., 1999; Nelson-Gardell, 2001) is heel belangrijk, en daarna die van familie en vrienden. Dit vertellen van het verhaal kan helend werken en tegelijk ondersteuning creëren (DiPalma, 1994). Het vermogen tot zinverlening is eveneens een positieve factor ten aanzien van integratie van de incestervaring in het levensverhaal (DiPalma, 1994; Pargament, 1997). Ook hierbij kan het sociale netwerk een belangrijke rol spelen. Het zoeken van ‘social support’ kan, gezien de mogelijk positieve rol, ook als een copingstrategie benoemd worden. Tot de context behoren ook de reacties na onthulling van het misbruik (Summit, 1983; Laviola, 1989, 1992; Lange et al., 1999). In het onderzoek van Nelson-Gardell (2001) werd door de kinderen en jongvolwassenen die seksueel misbruik meemaakten, als eerste en belangrijkste (gewenste) aspect van hulp genoemd: geloofd worden als er verteld wordt over het misbruik. En als tweede: ondersteuning door ouders en verzorgers (die geen dader waren). Ook Murthi en Espelage (2005) vonden dat ondersteuning door het sociaal netwerk van familie en vrienden een matigend effect had op de gevolgen van het seksueel misbruik. Specifiek als negatief werden de reacties ervaren die het slachtoffer de schuld gaven, boosheid van de omgeving en het idee dat zij ‘het maar achter zich moest laten’ (Roth en Lebowitz, 1988). Hyman et al. (2003) vonden dat de combinatie van ondersteuning van de zelfwaardering en van de appraisalprocessen het meest bijdroeg aan preventie van PTSD, waarbij de eerste de belangrijkste was.

Behalve de directe sociale omgeving spelen ook de maatschappij en de cultuur een rol bij appraisal- en copingprocessen, alsook bij betekenis- en zingeving. Cultuur en maatschappij (het macrosysteem, Lehner-Hartmann, 2002) zijn leveranciers van overtuigingen, normen en waarden, symbolen en rituelen, rolmodellen en rolverwachtingen (Fortune, 1993; Kleber, 1986, 1995, 2007; Kleber et al., 1995; de Vries, 1996; Pargament, 1997; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003; Aarts en Dantzig, 2007; de Vries et al., 2007). Daarmee zijn cultuur en maatschappij impliciet en expliciet van invloed op appraisal- en copingprocessen, zowel tijdens als na de traumatiserende gebeurtenis. Vrouwelijke overlevenden van incest kunnen hierbij de negatieve gevolgen ondervinden van sociale en culturele opvattingen over de vrouw als verantwoordelijke, schuldige of verleidster (Janoff-Bulman, 1992; Fortune, 1993; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003; Alaggia, 2005), als object van mannelijke seksualiteit (Roth en Lebowitz, 1988; Russell, 1995) of als ondergeschikt en dienstbaar aan de man (Clark

Kroeger, 1995; Ess, 1995; Russell, 1995). Bovendien werkt voor vrouwen de seksualisering van de samenleving en de media als voortdurende triggering van de traumatiserende ervaring (Roth en Lebowitz, 1988; Fortune, 1993; Russell, 1995), wat adequate coping na de periode van incest kan bemoeilijken.

De moeder

Het allerbelangrijkste zijn de reacties van de ouders en dan in het bijzonder die van de moeder (deYoung, 1994a; Lovett, 1995; Plummer, 2006). Binnen de gehele context waarin incest plaatsvindt, nemen de moeders een bijzondere en weinig benijdenswaardige positie in (Jonker- de Putter, 1991). In de vroege literatuur werd gesteld dat de moeders in incestgezinnen (vader-dochter incest) altijd zelf ook uit incest- en/of disfunctionele gezinnen kwamen, en daarmee de belangrijkste factor waren bij, c.q. de schuld kregen van, het vóórkomen van incest in het eigen gezin (Zuelzer en Repos, 1983; Coppens, 1989; Tinling, 1990). Bell (2002) noemt deze 'schuld' van de moeders een sociale constructie en geeft als verklaring hiervoor vier onderliggende normatieve constructies. Als eerste noemt zij dan de aanname dat incest niet past in een 'normaal' gezin/familie, omdat 'normaal' betekent dat er wederzijdse goede relaties zijn van liefde, zorg, bescherming en ondersteuning, zowel tussen beide ouders als tussen ouders en kinderen. De tweede constructie is de aanname dat misbruikers heel anders zijn dan normale mannen en daarvan goed te onderscheiden zijn. De derde constructie betreft de aanname dat moeder altijd aanwezig is, alles ziet en weet en een zesde zintuig heeft voor alles wat er in het gezin gebeurt en voor ieders welbevinden. En als dat niet zo is, dan zou het zo moeten zijn. De vierde aanname is dat kinderen kwetsbaar en onschuldig zijn en dat de kindertijd er een is zonder geweld of misbruik. Zij concludeert dat gezinnen en families die gestructureerd zijn naar gender, namelijk dat gezin en kinderen de taak van de moeder is en niet ook die van de vader, de historisch gegroeide alleen-verantwoordelijkheid van de moeder voor het welbevinden van het gezin bevestigt en versterkt en daarmee de schuld eenzijdig bij de moeder legt als er iets niet goed gaat, inclusief seksueel geweld (door de vader). Deze sociaal geconstrueerde rol van de moeder zorgt bij het bekend worden van de incest ook bij haar voor gevoelens van schuld en schaamte (en dus voor copingprocessen), reden waarom ook de moeder ondersteuning nodig heeft (Lovett, 2004). In het onderzoek van Rudd en Herzberger (1999) bleken de moeders merendeels 'afwezig' te zijn door de levensomstandigheden, door ziekte of alcoholverslaving. Ook Atwood (2007) vond dat in veel gevallen de moeder, al dan niet tijdelijk, afwezig was. Bell (2002) noemt vier redenen voor het feit dat de moeders de incest niet 'gezien' hebben, namelijk de eigen afwezigheid wanneer het plaatsvond, misbruikhandelingen ingebed in normale vaderactiviteiten als in bad doen en naar bed brengen, manipulatie van het kind door de vader, en het niet-vertellen door het kind aan de moeder. Kinzl en Biebl (1992) vonden in hun onderzoek dat het gebrek aan steun van de moeder een belangrijke factor was voor de ernst van de gevolgen van de incest. Lundqvist et al. (2004) onderzochten een aantal factoren van het seksueel misbruik in relatie tot de

gezondheid van vrouwen die als kind waren misbruikt. Een van deze factoren was het wantrouwen naar (ook) de moeder toe, omdat de moeder haar onvoldoende beschermd had of onvoldoende voor haar zorgde. Bell (2002) vond in haar onderzoek dat er bij slachtoffers van vader-dochter incest heel vaak meer boosheid naar de moeder was dan naar de misbruikende vader. De reacties van moeders op het openbaar komen/maken van de incest, werden in de literatuur eveneens negatief beschreven. DeYoung (1994a) vond echter bij onderzoek dat er veel minder betrokkenheid bij het misbruik was, minder ongeloof, meer geschoktheid en woede en meer actie ter bescherming van het kind, dan in de literatuur vermeld was. Zij onderzocht tevens (deYoung, 1994b) hoe moeders omgingen met hun rolconflict als moeder en als echtgenote (bij vader-dochter incest), met de vraag of er een relatie was tussen de copingstrategie van de moeder en de ernst en duur van het misbruik. De resultaten waren niet erg overtuigend, al was er wel een verband tussen de copingstrategie van de moeder en de ernst van het misbruik. Het onderzoek van Jonker- de Putter (1991) geeft eveneens een complexer beeld van de rol en houding van de moeder ten aanzien van de incest en haar kennis van de feiten. Wat in haar onderzoek het meest opviel was het gebrek aan kennis van de moeders over wat incest is en wat het voor gevolgen heeft voor het kind. Ook Plummer (2006) keek naar de rol van de moeder na het bekend worden van de incest. Bijna de helft van de moeders bleek al langer een 'niet-pluis' gevoel gehad te hebben. Aan 42% werd verteld over het misbruik, en 15% concludeerde het uit het gedrag van het kind. Wat moeders het meest overtuigde van de waarheid, was het vertellen door het kind zelf (74%), het gedrag van het kind (66%) en de emoties van het kind (60%). Ontkenning door de dader vergrootte de onzekerheid, evenals de eigen overtuiging "dan zou ik het geweten hebben". Moeders ondernamen veel actie om meer helder te krijgen wat er was gebeurd, c.q. gebeurde, waaronder praten met het kind (66%). Persoonlijke en contextuele factoren waren van invloed op de actie van de moeder. Moeders bleken een grote rol te spelen bij de bescherming, hulp en ondersteuning van het kind en daarmee een belangrijke factor in het herstel van het kind. Dit laatste concludeerde ook Lovett (1995) al, in haar studie naar de relatie tussen het misbruikte kind en haar moeder. In tegenstelling tot de meeste literatuur, vertelde haar onderzoeksgroep over een warme relatie als kind met de moeder. Desondanks had minder dan eenderde de moeder verteld over het misbruik. Wel bleek dat aanvaarding door de moeder de mate van posttraumatische problematiek verminderde (DeYoung, 1994a; Plummer, 2006). Lovett (2004) en Alaggia (2002) werken beide de ondersteuning van de moeder verder uit. Alaggia maakt onderscheid in het geloof van de moeder dat haar kind de waarheid vertelt, liefdevolle ondersteuning en ondersteunend gedrag. Belangrijk is dat dit niet beperkt blijft tot direct na het bekend worden van het misbruik, maar dat deze houding van de moeder zo blijft. Lovett bedoelt hetzelfde als hij zegt dat geloof in het verhaal van het kind nog niet hetzelfde is als bescherming van het kind en dat de reactie van de moeder (ook) een heel proces kan zijn van geloof en ongeloof en actie. Ten slotte merkt hij op dat het wonderlijk, of tekenend, is dat er zo weinig onderzoek is naar de reacties van vaders op het bekend worden van de incest.

Intergenerationele aspecten

Er is ook onderzoek (geweest) naar intergenerationele aspecten van incest, c.q. seksueel misbruik van kinderen. In de vroege literatuur werd gesteld dat de moeders in incestgezin-
nen (vader-dochter incest) altijd zelf ook uit incest- en/of disfunctionele gezinnen kwamen (Zuelzer en Repos, 1983; Tinling, 1990). Latere literatuur weerspreekt dat, al blijft de incest-overlevende, als moeder, een centrale figuur bij intergenerationele aspecten. Dat kan ook niet anders, want zij was slachtoffer en werd moeder. De lijn die de generaties verbindt, is dan die van slachtoffer naar moeder en vandaar naar haar kind als slachtoffer. Hooper (1995) daarentegen wijst in haar review van onderzoek hiernaar, op basis van de resultaten en hun betekenis deze 'cycle of abuse' af. Bovendien, stelt zij, leidt deze visie af van de verantwoordelijkheid van de dader(s) en pathologiseert en stigmatiseert het de misbruikte vrouwen. Een enkele keer wordt gesproken over de dader die zelf ook als kind misbruikt is (Rudd en Herzberger, 1999; Putnam, 2003). Ook dat is een intergenerationeel aspect van incest, maar langs een andere lijn, die van slachtoffer naar dader en vandaar naar het kind als slachtoffer. Putnam (2003) vermeldt in zijn overzicht dat het over het algemeen lijkt dat vaders die slachtoffer waren, meer geneigd zijn tot misbruik van hun kind(eren) en dat moeders die slachtoffer waren, meer falen in het beschermen van hun kind(eren). Bij het onderzoek naar intergenerationele aspecten werd niet alleen gekeken naar wat de opgelopen schade aan de persoonlijkheid betekende voor het functioneren van de overlevende in het eigen gezin (de lijn van slachtoffer naar moeder), maar ook naar het eventuele verband tussen de relatiepatronen in het gezin van oorsprong en in het eigen gezin (Carson et al., 2001). Carson et al. (2001) vonden een duidelijk verband op relationeel terrein. Belangrijke factoren hierbij waren de autonomie en de individuatie. Ook het psychologisch functioneren van de overlevende speelde een belangrijke rol bij het functioneren in relaties in het huidige gezin en het gezin van oorsprong. Aangezien het onderzoek vele beperkingen kende, waarschuwden de onderzoekers voor het leggen van een direct causaal verband. Ook Roberts et al. (2004) concludeerden uit hun onderzoek dat seksueel misbruik van kinderen gevolgen had voor de vaardigheden als ouder, in het bijzonder in de relatie ouder-kind, en dat het gevolgen had voor de kinderen van de overlevende. De geestelijke gezondheid van de moeder was hier een factor in. Dit wordt bevestigd door Egeland en Susman-Stillman (1996) die onderzoek deden naar kindermisbruik in het algemeen, dat zich van generatie op generatie voortzet. De onderzoeksgroep betrof alleen moeders. De moeders die in staat waren geweest de cirkel van geweld te doorbreken, bleken hun eigen ervaring geïntegreerd te hebben in een meer coherent zelfbeeld. De anderen bleken hun eigen ervaring op een gefragmenteerde en dis-sociatieve manier opgeslagen te hebben.

Vrouwen als daders

Rond de eeuwwisseling kwam er zicht op en onderzoek naar vrouwen als daders van seksueel misbruik (Grayston en De Luca, 1999; Hetherton, 1999; Denov, 2003; Bunting, 2007). Hetherton (1999) geeft cijfers: 5% van de meisjes en 20% van de jongens is door een vrouw misbruikt. Hunting (2007) benoemt het anders, net als Grayston en DeLuca (1999), namelijk 5% van alle daders van seksueel misbruik van kinderen is vrouw. Deze cijfers kunnen een onderrapportage zijn, door moeite bij de slachtoffers om het als misbruik te benoemen en/of omdat vrouwen vaak mededaders zijn (Hetherton, 1999; Denov, 2003; Bunting, 2007). Socialisatie, culturele- en genderstereotypen, het meestal niet gewelddadige karakter van het misbruik en/of (de mogelijkheid tot) een vloeiende overgang van gewone verzorging naar misbruik, maken het onderkennen van en spreken over seksueel misbruik door vrouwen moeilijk (Hetherton, 1999; Denov, 2003; Bunting, 2007). Er zijn enkele factoren die de gevolgen van seksueel misbruik door vrouwen, ernstiger maken. Dat zijn de (meestal) nabije relatie, waardoor het gevoel van verraad sterker is, en de tactieken van verleiding en overreding die meer schuld- en schaamtegevoelens en een groter eigen verantwoordelijkheidsgevoel veroorzaken (Hetherton, 1999). De schade is vooral erg groot als de moeder (mede)dader is (Bunting, 2007). Vaak vindt er reframing plaats (Bunting, 2007) of wordt het misbruik benoemd als neutraal of positief (Hetherton, 1999).

5.2.3. Neurobiologie en psychologie

In het kielzog van het traumaonderzoek bij volwassenen, richtte de aandacht voor traumatisering bij kinderen zich in eerste instantie op de psychologische gevolgen ervan. De toenemende aandacht voor de (neuro)biologie bij traumatisering, deed onvermijdelijk de vraag rijzen naar de (neuro)biologische gevolgen van traumatisering bij kinderen. Kinderen verkeren immers niet alleen psychologisch, maar ook (neuro)biologisch in een ontwikkelingsfase. Dit riep niet alleen de vraag op naar de gevolgen van de traumatisering voor allerlei biologische en fysiologische processen, maar tevens naar de invloed van de traumatisering op de voortgaande ontwikkeling van deze processen. Voor kinderen kan dan in versterkte mate gelden dat *'psychology drives biology'* (van Praag, 2008, p.99, 336, 337), waarbij de normale (neuro)biologische ontwikkeling op allerlei niveaus verstoord kan worden. Tegelijkertijd kan de nog niet volledig ontwikkelde biologie (zowel anatomisch als fysiologisch) van invloed zijn op de psychologische gevolgen van de traumatisering: *'biology drives psychology'* (van Praag, 2008, p.99). Dat betekent dat de vraag naar oorzaak en gevolg bij traumatisering van kinderen nog complexer is dan bij volwassenen. Biologie en psychologie kunnen geheel of gedeeltelijk verweven zijn (Wolters, 2007; Coates, 2010). Neurobiologisch onderzoek bij getraumatiseerde kinderen staat echter nog in de kinderschoenen (Wolters, 2007). Uit onderzoek is gebleken dat traumatisering bij kinderen blijvende gevolgen kan hebben voor de ontwikkeling en het functioneren van de verschillende hersengebieden en de neuro-endocriene regelsystemen (van der Kolk, 1996c; Teicher et al., 1996; Pynoos, 1996; Teicher et al., 1997; Putnam en Tric-

kett, 1997; Clark en Miller, 1998; Glaser, 2000; Teicher, 2002; Penze et al., 2003; Putnam, 2003; Christopher, 2004; Kaminer et al., 2005; Anda et al., 2006; Andersen et al., 2008; Neigh et al., 2009). Zelfs anatomische veranderingen zijn gesignaleerd (Stein et al., 1997; Weber en Reijnders, 2004; Anda et al., 2006; Andersen et al., 2008), waarbij echter wel de vraag gesteld kan worden of de traumatiserende gebeurtenis exclusief de oorzaak is van de schade (Stein et al., 1997). Neigh et al. (2009, pp. 398 ev.) waarschuwen voor de mogelijkheid dat deze (neuro) biologische veranderingen gevolgen (kunnen) hebben voor de volgende generaties. Zoals in par.2.2.3. al verantwoord is, wordt verder geen aandacht besteed aan alle mogelijke (neuro) biologische aspecten van traumatisering als gevolg van incest.

5.2.4. Psychologische theorieën

Incest, en ander seksueel misbruik van kinderen, kwam in de jaren '70 en '80 in de openbaarheid. Een goede theoretische verklaring voor de gevolgen ervan, was er echter niet (Draijer, 2007). Een verklaring werd gezocht in de gebeurtenis zelf en de onverdraaglijke affecten die dat opriep, waardoor er allerlei afweermechanismen in actie kwamen (Draijer, 1988). Ook werden vooral de reacties van de ouders en de politie gezien als oorzaak van schuldgevoelens en angstreacties van het kind (Draijer, 1988). De context van affectieve verwaarlozing en eventuele parentificatie kreeg soms ook de schuld (Draijer, 1988). Ten slotte werd ook wel gedacht dat jongere kinderen minder kwetsbaar waren, omdat ze geen idee zouden hebben wat hen overkwam en dus ook niet wisten dat het verkeerd was. Pas midden jaren '80 werd seksueel misbruik benoemd als seksueel geweld en als een psychisch trauma. Daarmee werd aangesloten bij de 'unbearable affect' theorie van Freud. Seksueel geweld is daarbij een vorm van gevoelsoverweldiging (Draijer, 2007), gepaard gaande met extreme angst. Horowitz cognitieve theorie gaf een kader waarin slachtoffers hun klachten en symptomen konden plaatsen, maar voldeed onvoldoende bij de verklaring van de gevolgen van een traumatiserende situatie, zoals bij incest meestal het geval is. Als verklaringsmodel voor de intrapsychische en interpersoonlijke (lange termijn) gevolgen van incest (Draijer, 2007), wordt daarom veel gebruik gemaakt van de psychodynamische objectrelatietheorie waarvan Winnicott de grondlegger is. Met deze theorie kunnen zowel de ontwikkelingsaspecten als de specifieke context waarin incest plaatsvindt, aandacht krijgen. Ook de gehechtheidstheorie van Bowlby kan een deel van de gevolgen van incest verklaren (Alexander et al., 1998). Deze theorie is echter beperkter, aangezien alleen de gehechtheidsrelaties als factor van belang genomen worden en de gehele verdere context buiten beschouwing blijft. Ten slotte wordt ook wel gebruik gemaakt van Kohuts zelfpsychologie (Draijer, 2007), om specifieke gevolgen van incest te verklaren. Alle psychologische theorieën en modellen werden ontwikkeld als gevolg van en met het oog op traumatisering van volwassenen. Later werden zij ook toegepast op traumatisering van kinderen, al werd vanaf het begin wel erkend dat kinderen die binnen het gezin of de familie getraumatiseerd raakten een aparte groep vormden, als gevolg van het feit dat zij nog in ontwikkeling zijn, dat zij afhankelijk zijn van hun directe omgeving, en dat zij niet uit de traumatiserende

context kunnen ontsnappen (Pynoos, 1996; Wolters, 2007). Van alle psychologische theorieën (zoals genoemd in par. 2.2.4.) is er maar één die specifiek gelieerd is aan kindermisbruik, namelijk de ‘betrayal’ traumatheorie van Freyd (1996). Om recht te doen aan het ontwikkelingsaspect bij traumatisering van kinderen, en tevens aan de ecologie daarvan (micro- en macrosystemen) bepleit Eth (1996) een ‘developmental-interactional’ model van kindermisbruik. Ook Fine (1990) gaf al aan dat een cognitieve ontwikkelingsbenadering de beste optie is voor de verklaring van de gevolgen van incest. Ten slotte beschrijven Summit et al. (1998) het door Summit ontwikkelde ‘child sexual abuse accommodation syndrome’ dat behulpzaam kan zijn bij het begrijpen van de gevolgen van seksueel misbruik van kinderen. In par. 2.2.4. is de keuze voor de psychodynamische theorie van Janoff-Bulman beargumenteerd.

5.3. Gebeurtenis, persoon en context

Incest neemt onder alle potentieel traumatiserende gebeurtenissen (PTE’s) die een kind kunnen overkomen een aparte plaats in, in sommige opzichten gedeeld met ander geweld tegen kinderen, in andere opzichten ook daarvan onderscheiden. De oorzaken van deze aparte plaats liggen zowel in de gebeurtenis, als in de persoon, als in de context, en tevens in de verwevenheid van deze drie.

5.3.1. Gebeurtenis

Incest behoort tot de potentieel traumatiserende gebeurtenissen (Draijer, 1990; Herman, 2003). Draijer (1990, p.75) zegt zelfs dat incest in zichzelf altijd traumatiserend is, onafhankelijk van gebeurtenis-, persoons- en contextgebonden factoren. Daarmee zou het woordje ‘potentieel’ kunnen vervallen en incest benoemd kunnen worden als een altijd traumatiserende gebeurtenis, al kan deze zich in theorie op elke plaats van het continuüm van traumatisering bevinden. In de driedeling in PTE’s van Janoff-Bulman (1992) is incest een een- of meermalige PTE die een enkel individu betreft (in ieder geval in de beleving van het slachtoffer), en een PTE ten gevolge van intentioneel menselijk handelen. Dat betekent, volgens Janoff-Bulman, een sterke aanval op de gehele assumptieve wereld, maar vooral op het interpersoonlijke vertrouwen en het basisgevoel van veiligheid. Tegelijk zal er meer sprake zijn van ‘self-questioning’ (Janoff-Bulman, 1992, p. 76). De zwijgcultuur rond incest kan hierop een versterkend effect hebben. Wat incest tot een ‘bijzondere’ traumatiserende gebeurtenis maakt, is als eerste dat het vrijwel nooit een eenmalige gebeurtenis is, maar een zich (vaak) herhalende gebeurtenis over een langere periode (Draijer, 1990, 2007; Fischer en McDonald, 1998; Atwood, 2007). En zelfs als het eenmalig is, zal er haast altijd de reële dreiging van herhaling blijven bestaan. Die dreiging is op zichzelf al traumatiserend (Demasure, 2004; Hovens, 2007). Deze dreiging heeft tot gevolg dat er bij incest beter gesproken kan worden van ‘situatie’ dan van ‘gebeurtenis(sen)’. Dat betekent ook dat er voortdurend coping moet plaatsvinden met de dreiging, met de (volgende) gebeurtenis(sen)

en met de hele situatie, dat zijn de appraisalprocessen van Lazarus en Folkman (1984; Draijer, 1990; Janoff-Bulman, 1992; Davis en Siegel, 2000), zodat er weinig mogelijkheden overblijven voor reappraisalprocessen en coping met de gevolgen ervan. Dit bevordert de ontwikkeling van emotion-focused coping (Janoff-Bulman, 1992), nog versterkt door de confrontatie met de eigen machteloosheid en hulpeloosheid (Kleber, 1986). De herhaling ondermijnt tevens de veerkracht (Bonanno en Mancini, 2008) en de symptomen van traumatisering kunnen deel van de persoonlijkheid worden (Herman, 2003). Dit gedwongen copingpatroon kan inslijten en zo een weg naar herstel moeizamer maken. In de indeling van Janoff-Bulman (1992) betekent de voortdurende (dreiging van) herhaling eveneens een bevordering van automatische processen, en tegelijk een belemmering van cognitieve copingstrategieën zoals herinterpretatie en herdefiniëring, die gericht zijn op cognitieve integratie en herstel van het conceptuele systeem. Het derde proces, de interactie met anderen, is niet of nauwelijks mogelijk.

5.3.1.1. Situatie

Het feit dat er bij incest meestal sprake is van een situatie in plaats van een gebeurtenis, betekent dat de in par. 2.3. gemaakte indeling naar tijd (voor, tijdens en na de PTE) eigenlijk niet goed bruikbaar is. Omdat incest vaak al op jonge leeftijd begint, en de herinnering eraan en/of de gevolgen ervan soms pas vele jaren later problemen gaan opleveren, is het 'ervóór' (vaak) niet goed meer te achterhalen dan alleen in het verhaal van de overlevende. Hetzelfde geldt voor de factoren tijdens de gebeurtenis. Daar komt bij dat het 'tijdens' zich meestal over een langere periode uitstrekt. En ten slotte levert ook het 'erna' problemen op, omdat dit zich kan uitstrekken vanaf het moment dat het misbruik stopte tot het moment van onderzoek (en daarna). Het meeste onderzoek naar incest is dan ook retrospectief onderzoek en berust grotendeels op zelfrapportage en/of klinisch vastgestelde symptomen van traumatisering.

5.3.1.2. Relatie tot de dader(s)

De relatie tot de dader (m/v) moet hier ook genoemd worden als bijzonder kenmerk van de gebeurtenis, een kenmerk dat gedeeld wordt met ander intrafamiliaal geweld. Deze relatie is per definitie nabij, namelijk een gezins- of familierelatie. Onderzoek geeft aan dat dit een versterkende factor is ten aanzien van de gevolgen van incest (Draijer, 1990; O'Leary en Cooley 2010).

5.3.1.3. Intiemste privésfeer

Vervolgens is incest een apart soort traumatiserende gebeurtenis, omdat het de intiemste privésfeer betreft, die van de seksualiteit en lichamelijkeheid (Draijer, 2007). Het kind wordt daarbij geweld aangedaan op een kwetsbaar terrein, waarvan zij bovendien (meestal) nog weinig of niets weet en daar in de ontwikkeling nog niet aan toe is. Dat kan, naast de schade, een grote verwarring en onzekerheid veroorzaken ten aanzien van liefde, lichamelijkeheid en

seksuele gevoelens. Bij incest kan het geweldsaspect en zelfs het seksuele aspect verborgen worden door het als ‘normaal’ voor te stellen, door het te benoemen als liefde en/of aandacht, en het uit te voeren op een glijdende schaal (‘grooming’). Daarmee wordt bij incest niet alleen de lichamelijke, maar ook de psychische integriteit geschaad.

5.3.1.4. Verwevenheid gebeurtenis, persoon en context

In par. 2.3.4. is gesproken over de wisselwerking tussen PTE, persoon en context. Hierbij werd gesteld dat de persoon altijd persoon in context is, dat er een voortdurende wisselwerking tussen individu en context plaatsvindt, waarbij ook wel van verwevenheid gesproken kan worden. Binnen die verwevenheid vindt dan de PTE plaats, meestal als aparte gebeurtenis, van ‘buitenaf’ komend (natuurrampen, overvallen, etc.). Bij incest ligt dit anders. De verwevenheid van persoon en context is sterker omdat het een kind betreft, in een beperkte context (gezin en familie), en de PTE plaatsvindt binnen die beperkte context en/of daaruit opkomt. Dit zorgt ervoor dat de verwevenheid van PTE, persoon, context en gevolgen groter en sterker is dan bij andere PTE's. Specifieke factoren van gebeurtenis, persoon en context, die van invloed zijn op de aard en mate van traumatisering, zullen dan ook nog sterker alleen correlatief in kaart gebracht mogen worden dan bij andere PTE's, en zeker niet in een een-op-een causaliteitsrelatie met de gevolgen.

5.3.2. Persoon

Incest betreft per definitie een kind en niet een volwassene. Dat betekent dat de persoonlijkheid van het kind nog in ontwikkeling is (Draijer, 1990; Pynoos, 1996; Lehner-Hartmann, 2002; Wolters, 2007), dat de assumptieve wereld nog weinig solide is, dat de drie basisassumpties nog sterk met elkaar verbonden zijn en dat ook de andere cognitieve schemata nog relatief ongevormd zijn (Draijer, 1990; Janoff-Bulman, 1992; Bloom, 2002; Goldman, 2002). Incest heeft dus onontkoombaar (schadelijke) invloed op de ontwikkeling van de persoonlijkheid (Lehner-Hartmann, 2002). De nieuwe informatie samenhangend met de incestervaring kan relatief gemakkelijk door accommodatie stevig verankerd worden in de basisassumpties met betrekking tot de wereld, de ander en het zelf (Roth en Lebowitz, 1988; Fine, 1990; Janoff-Bulman, 1992; Kaplan, 1997). Hierdoor kunnen negatieve assumpties deel van de persoonlijkheid worden en kan zo ook de basisstructuur van het ‘zelf’ beschadigd worden (McCann en Pearlman, 1990; Janoff-Bulman, 1992; van der Kolk et al., 1996; MacFarlane, 1995; Kaplan, 1997; Wenninger en Ehlers, 1998; Somer, 2000; Owens, 2001; Goldman, 2002; Herman, 2003; van den Bout et al., 2007). Dat betekent dat er door deze accommodatie bij een kind een mogelijkheid is tot grotere psychologische bescherming tegen verdere traumatisering, maar dat er tegelijkertijd sprake is van een grotere psychologische verwoesting (Janoff-Bulman, 1992). Dit zou concreet betekenen dat door de incest de drie basisassumpties en de daarmee nauw verbonden basale schema's diepgaand beïnvloed, c.q. beschadigd worden, dat het kind vervolgens deze afwijkende schema's door de voortgaande incest, c.q. de in-

cestsituatie, 'normaal' gaat vinden (accommodatie) en daardoor behoed wordt voor verdergaande traumatisering. Het is de vraag of deze redenering overeenkomt met de resultaten van empirisch onderzoek naar incest en de (blijvende) gevolgen daarvan. In par. 2.2.5. kwam ditzelfde punt naar voren als bezwaar tegen de theorie van Janoff-Bulman. De resultaten van empirisch onderzoek naar (herhaalde) traumatisering komen niet overeen met dit deel van de theorie. De normale ontwikkelingsprocessen worden verstoord (Lehner-Hartmann, 2002), maladaptieve schema's worden gevormd of versterkt en adaptieve schema's worden beschadigd of vernietigd (Wenninger en Ehlers, 1998; Somer, 2000; van den Bout et al., 2007). In par. 2.3.2. is de subjectieve beleving van de PTE door het slachtoffer genoemd als belangrijke factor bij eventuele traumatisering. Deze beleving wordt mede bepaald door de persoonlijkheid van het slachtoffer, in een combinatie van 'nature' en 'nurture'. De klem zit bij incest dan in dit 'nurture'. Doordat incest begint en zich voortzet in de (vroeg) jeugd, is er nog niet of onvoldoende 'verworven' aan vaardigheden en mogelijkheden die een buffer tegen traumatisering kunnen vormen en/of de gevolgen ervan kunnen matigen, zoals ontwikkelingsniveau, socialisatie, gehechtheidsrelaties, copingvaardigheden, weerbaarheid, gedragsmogelijkheden, toegang tot hulpbronnen. Bovendien kan dat wat al wel (deels) verworven is, beschadigd, vervormd of vernietigd worden, zoals de gehechtheidsrelaties, het zelfbeeld, de weerbaarheid en socialisatie. Door het nog onvolgroeide systeem van psychische afweermechanismen (Draijer, 1990; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003) en de onvoldoende cognitieve- en emotionele copingvaardigheden (Lazarus en Folkman, 1984; Pynoos et al., 1996) zijn ook de mogelijkheden van interpretatie, betekenisgeving en herstel beperkt (Demasure, 2005; Feerick en Snow, 2005; Kleber, 2007; Vermetten en Op den Velde, 2007; Wolters, 2007). Dat betekent dat er meer kans is op allerlei onbewuste en automatische mechanismen (Roth en Lebowitz, 1988; Draijer, 1990; Pynoos et al., 1996; DePrince en Freyd, 2002; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003). Voor het model van Janoff-Bulman geldt hetzelfde. Afhankelijk van de leeftijd en de ontwikkeling zijn de cognitieve vaardigheden meestal onvoldoende voor herinterpretatie en herdefiniëring (Demasure, 2005; Feerick en Snow, 2005; Kleber, 2007; Vermetten en Op den Velde, 2007; Wolters, 2007), dus er is meer kans op automatische reacties. Het denken van het kind dat zij de enige is, versterkt door haar zwijgen en de zwijgcultuur, en het onvermogen tot begrijpen van en woorden geven aan wat er gebeurt op het terrein van de seksualiteit, zijn eveneens een belemmering voor een adequaat copingproces en voor de mogelijkheden van 'social support'. Het aspect van de invloed op de zich ontwikkelende persoonlijkheid, heeft incest gemeen met alle geweld dat kinderen wordt aangedaan. Het verschil op dit punt tussen incest en ander geweld ligt in de context.

5.3.3. Context

Incest vindt plaats binnen de kleine leefwereld van het kind, specifiek: binnen dat micro-systeem van het kind waarin zij het grootste deel van haar kinderleven doorbrengt, namelijk het gezin en de familie. Dat heeft gevolgen voor de copingmogelijkheden.

5.3.3.1. Geslotenheid

Door haar beperkte leefwereld heeft het kind het minste vergelijkingsmateriaal over wat goed of fout is (Demasure, 2004) en is de mogelijkheid van misleiding dus erg groot. Een kind kan feitelijk nauwelijks uit dit microsysteem ontsnappen (Herman, 2003; Draijer, 2007; Wolters, 2007) en zal bovendien door de natuurlijke loyaliteit ten aanzien van gezin en familie niet gemakkelijk met het misbruik naar buiten treden (Lamers-Winkelmann, 2007).

5.3.3.2. Coping tijdens de periode van incest

Deze 'geslotenheid' van de leefwereld van het kind, heeft gevolgen voor de copingmogelijkheden tijdens de periode van de incest. Dat betekent in de indeling van Lazarus en Folkman, dat problem-focused coping sterk beperkt zal zijn (Brand en Alexander, 2003; Spilka et al., 2003) en er meer de toevlucht genomen zal moeten worden tot emotion-focused coping, vooral gericht op omgaan met de (dreiging van) herhaling. In het model van Janoff-Bulman zal de nadruk komen te liggen op het eerste proces, alle automatische reacties. Het tweede proces, herinterpretatie en herdefiniëring, zal bemoeilijkt worden, omdat ditzelfde microsysteem leverancier is van interpretatie- en betekenisystemen (Kleber, 1986, 1995; Janoff-Bulman, 1992; MacFarlane en van der Kolk, 1996; Attig, 2002; Bloom, 2002; Lehner-Hartmann, 2002; Wolters, 2007). Tegelijk vindt de incest plaats binnen, of komt op uit ditzelfde microsysteem, waardoor dit hele microsysteem, inclusief de begrippen, waarden en overtuigingen, aangetast kan zijn (Davis en Petretic-Jackson, 2000; Demasure, 2005). Het derde proces kan door de relatieve geslotenheid nauwelijks plaatsvinden. Dit derde proces, de interactie met anderen, kan ook belemmerd worden door de relationele traumatisering ten gevolge van de incest (Feerick en Snow, 2005; Truyens en van Essen, 2007).

Door het al dan niet afgedwongen zwijgen over de incest, kunnen de andere microsystemen waarin het kind (misschien) functioneert, zoals school, vriendengroep, of kerk, lange tijd onwetend blijven over het misbruik. Door dit zwijgen wordt dus het mesosysteem uitgeschakeld. Dit heeft gevolgen voor controle, interventie, compensatie, opvang en hulpverlening. Bovendien vergroot het uitschakelen van het mesosysteem het belang en de invloed van het macrosysteem zoals dat binnen het gezin en de familie functioneert. De zwijgcultuur, binnen en buiten het microsysteem betekent een beperking van alle adequate appraisal- en copingprocessen, zowel in cognitieve als in emotionele zin (Lazarus en Folkman, 1984; Draijer, 1990; Janoff-Bulman, 1992; Davis en Siegel, 2000). Het niet kunnen of mogen praten over de incest belemmert in sterke mate een mogelijk proces van zinvolle integratie van de ervaringen in het hele conceptuele systeem en in het levensverhaal (het tweede proces in het model van Janoff-Bulman) (Draijer, 1990; Davis en Siegel, 2000). Tevens beperkt deze zwijgcultuur in hoge mate de mogelijkheden van 'social support' (het derde proces in het model van Janoff-Bulman), zowel in de zin van 'perceived', als in de zin van 'received' social support. Ook de vaak sociale isolatie, en het ongeloof en de ontkenning van de bredere sociale omgeving en de maatschappij belemmeren dit derde copingproces.

Een kind is, ook en juist na traumatisering, sterk afhankelijk van haar microsystemen voor emotionele steun en andere vormen van support, maar ook voor interpretatie en betekenisgeving (Kleber, 1986; MacFarlane en van der Kolk, 1996; Wolters, 2007). Door de incest is of wordt echter het hele microsysteem van gezin en familie aangetast (Davis en Petretic-Jackson, 2000; Demasure, 2005), waardoor het geven en verkrijgen van steun en support binnen dit microsysteem niet vanzelfsprekend is. In feite is de eerste en laatste toevlucht bij PTE's, het gezin en de familie, vrijwel uitgeschakeld omdat zij bron en context van de PTE's zijn. Tegelijkertijd is de toegang tot hulpbronnen buiten het gezin en de familie voor een kind om praktische redenen altijd moeilijker dan voor een volwassene, maar bij incest komt daar nog een factor bij (Mac Farlane en van der Kolk, 1996; Wolters, 2007). Bij incest spelen namelijk de privacy van het gezin en het ideaalplaatje van het gezin als de ultieme plek van zorg en veiligheid, zoals dit in het macrosysteem functioneert, een belangrijke rol (Rijnaarts, 1987; Lamers-Winkelmann, 2007). Dat heeft consequenties voor de beschikbaarheid van hulpbronnen, als het kind daar al toegang toe kan krijgen. Er is individuele en maatschappelijke weerstand tegen aantasting van de privacy. Tegelijk is er een sterk maatschappelijk afweermechanisme tegen aantasting van het ideaalplaatje van het gezin, dit met als doel het eigen veilige wereldbeeld in stand te houden. Mede daarom is een incestsituatie erg gevoelig voor zwijgen, bagatelliseren, ontkennen en 'victim-blaming' door de sociale omgeving, waardoor de kans op 'second injury' groot is (Janoff-Bulman, 1992; MacFarlane en van der Kolk, 1996; Lehner-Hartmann, 2002).

5.3.3.3. Coping na de incestperiode

De specifieke kenmerken van incest, namelijk traumatisering terwijl de persoonlijkheid nog in ontwikkeling is, situationele traumatisering door menselijk intentioneel handelen binnen het microsysteem, en een cultuur van zwijgen, maken adequate coping tijdens de periode van incest bijzonder moeilijk. Dat betekent dat adequate coping ook na de periode van incest, mede hierdoor, belemmerd kan worden (Pynoos et al., 1996; Bloom, 2002; Herman, 2003). Adequate coping tijdens de periode van de incest, kan daarna inadequate coping blijken te zijn. Afhankelijk van de leeftijd en de persoon van de overlevende en de situatie waarin zij zich bevindt, kunnen er cognitieve reappraisalprocessen gaan plaatsvinden (Lazarus en Folkman, 1984). In het model van Janoff-Bulman (1992) betekent coping na de incestperiode dat herinterpretatie en interactie met anderen kunnen gaan functioneren. Herinterpretatie en herdefiniëring van het gebeuren en de eigen rol daarin, en betekenis- en zinverlening zijn afhankelijk van de aard en de mate van de aangerichte schade, van de cognitieve vermogens van de overlevende en van de aard en mate van de 'social support'. Voor de overlevende is er de taak van coping met het feit van de incest en coping met het mogelijke scala aan gevolgen daarvan. Coping met het feit van de incest betekent dat het slachtoffer, die overlevende geworden is, het feit zal moeten leren hanteren dat iemand van wie zij (vaak in liefde) afhankelijk was en die zij vertrouwde, haar willens en wetens lichamelijk en psychisch geweld heeft aangedaan. Extra moeilijkheden hierbij zijn dat er vanwege de familiebanden de voortdurende

mogelijkheid van confrontatie met de dader(s) is en dat er meestal ook omgegaan moet worden met het feit dat er nauwelijks of niet iemand voor haar in de bres sprong. Coping met het feit van de incest betekent vooral coping met het 'waarom (ik)'. Daar komt bij dat de dader meestal nooit schuld erkent of berouw toont, waardoor (alsnog ook) de basisassumptie van de rechtvaardigheid van de wereld bedreigd en/of beschadigd wordt (O'Dougherty Wright et al., 2007). Coping met de gevolgen van de incest is complexer. Niet alleen zal er (meestal in het hulpverleningscircuit) geprobeerd moeten worden de schadelijke gevolgen af te zwakken, te laten verdwijnen of te leren hanteren, maar gevolgen kunnen op hun beurt ook weer copingprocessen in gang zetten (denk bijvoorbeeld aan vermijdingsgedrag om angst of negatieve gevoelens te ontlopen). Daarbij komt dat de overlevende niet alleen het complexe geheel van heftige gevoelens zal moeten leren hanteren, maar ook cognitief het nodige werk zal moeten verzetten ten aanzien van herstel van beschadigde assumpties en ten aanzien van zin- en betekenisverlening (Roth en Newman, 1991). Concluderend kan gezegd worden dat coping na de periode van incest het al eerder genoemde complexe, dynamische, transactionele en multidimensionale proces is, dat veelal een levenslang proces is (DiPalma, 1994; Sommer, 2000; Gagnon en Hersen, 2000). Óf er copingprocessen zijn, bewust of onbewust, al dan niet effectief, en van welke aard, is afhankelijk van vele factoren. Persoonlijkheidskenmerken, factoren met betrekking tot de incestervaring, het functioneren van de sociale context en de aard van de coping tijdens de incestervaring spelen alle een rol en zijn interactief met de gehele verdere levensgeschiedenis.

5.3.4. Wisselwerking tussen gebeurtenis, persoon en context

Incest heeft een aantal specifieke kenmerken op het terrein van de verwevenheid van gebeurtenis, persoon en context, die incest onderscheiden van andere potentieel traumatiserende gebeurtenissen.

5.3.4.1. Verwevenheid in plaats van wisselwerking

In par.5.3.1.4. is al gezegd dat er bij incest sprake is van een sterke verwevenheid van gebeurtenis, persoon, context. Gebeurtenis/situatie en persoon zitten als het ware gevangen in dezelfde kleine context, traumatiserende situatie en context vallen grotendeels samen. Bovendien kan het kind nog wel per gebeurtenis een van de bekende reacties op dreiging, 'flight', 'fight', 'freeze' and/or 'dissociate' (Resick, 2001) vertonen, maar kan aan de situatie niet of nauwelijks ontsnappen of daar invloed op uitoefenen. Ook de gevolgen treden op binnen die complexe verwevenheid en oefenen daar hun invloed op uit. Daarom zou, in plaats van verwevenheid, bij incest beter gesproken kunnen worden van een nauwelijks te ontwarren kluwen. Dat is ook te zien aan de resultaten van het vele onderzoek, die variëren al naar gelang de factoren waarmee gerekend wordt. Kenmerken van gebeurtenis(sen), persoon, context en gevolgen kunnen nog wel genoemd worden, maar het leggen van directe causale verbanden is door de grote verwevenheid een probleem (DiLillo, 2001; Fassler et al., 2005; Feerick en Snow, 2005).

5.3.4.2. *Afhankelijkheids- en vertrouwensrelaties*

Behalve het haast samenvallen van context en gebeurtenis/situatie, is er nog een aspect dat incest, samen met ander intrafamiliaal geweld, onderscheidt van andere (potentieel) traumatiserende gebeurtenissen die kinderen kunnen treffen. Incest vindt plaats binnen de sterke afhankelijkheids- en vertrouwensrelaties van gezin en familie (Draijer, 1990, 2007; Wolters, 2007). Deze relaties geven een kind de basis voor de opbouw van 'basic trust', de beleving van veiligheid, zekerheid en zelfbehoud (McCann en Pearlman, 1990; Janoff-Bulman, 1992; Herman, 2003). Incest betekent verraad aan en een breuk in deze relaties en is daarmee een grote bedreiging voor de fysieke en psychische overleving van het kind. Incest betekent dan ook vooral relationele traumatisering (Feerick en Snow, 2005; Truyens en van Essen, 2007). De grootste schade zal zijn aan de basisassumptie van de goedwillendheid van de wereld, specifiek aan de goedwillendheid van de ander (DePrince en Freyd, 2002; Wolters, 2007), en aan de basisassumptie van de waarde van het zelf (Janoff-Bulman, 1992; MacFarlane en Girolamo, 1996; Truyens en van Essen, 2007; Wolters, 2007). Naarmate de dader (m/v) relationeel dichterbij staat en/of het vertrouwen groter is, zal de schade ernstiger zijn. Bovendien zal de angst voor en de dreiging van herhaling altijd aanwezig blijven, zolang de dader (m/v) en het kind in hetzelfde microsysteem leven en het kind daar niet uit kan ontsnappen (Herman, 2003; Demasure, 2004). Herhaling maakt tegelijk kwetsbaarder (Kleber, 1986) en vergroot de kans op accommodatie van de incestervaring in de cognitieve schemata (Kaplan, 1997). De centrale cognities van het kind zullen dus getekend worden door angst, dreiging, gevaar en onvoorspelbaarheid (Janoff-Bulman, 1992, Herman, 2003). Alle basale veiligheid, voor zover die er al was, zal grote schade oplopen (Janoff-Bulmann, 1992). Door de afhankelijkheids- en vertrouwensrelaties is misbruik van gezag, macht, en (natuurlijk) overwicht erg gemakkelijk. Zo is ook gebruik van misleiding en verleiding en het creëren van een glijdende schaal van seksueel misbruik ('grooming') eenvoudiger binnen gezin en familie dan daarbuiten (Draijer, 1990, Niederberger, 2002; Demasure, 2005). Mede daardoor begint incest vaak op relatief jonge leeftijd (Draijer, 1990, 2007; Fischer en McDonald, 1998; Atwood, 2007) en kan het lang doorgaan. Veel empirisch onderzoek laat zien dat dit klopt. Atwood (2007) bijvoorbeeld, vond in haar onderzoek onder jonge meisjes, dat bij 70% het misbruik al begon vóór het 10^e levensjaar. Doordat incest plaats vindt binnen afhankelijkheidsrelaties, met vaak een 'natuurlijk' gezag en overwicht, zal de ervaren mate van machteloosheid en hulpeloosheid erg groot zijn. Dit was al genoemd als een belangrijke factor bij traumatisering. Incest betekent ook (dreiging van) fysiek letsel, eveneens een versterkende factor bij traumatisering.

De ouders

Binnen deze afhankelijkheid- en vertrouwensrelaties nemen de ouders een aparte positie in. Ouders zijn de eerstverantwoordelijken voor een kind. Zij bieden de liefde, zorg, veiligheid en bescherming waardoor een kind evenwichtig en gezond kan opgroeien. Zij zijn de eerste en belangrijkste basis om op terug te vallen als er incest plaatsvindt, mits zij geen (mede)plegers

zijn. Zij zijn ook de belangrijkste bron van steun en troost bij opvang en herstel. Als zij hierin tekortschieten, kan het kind zich door hen verraden en in de steek gelaten voelen, wat (mede) traumatiserend kan werken. Zelfs als het kind zwijgt over de incest, zal het toch van de ouders bescherming verwachten. Dit is inherent aan de gehechtheidsrelaties tussen ouders en kind. Ook onder alle mogelijke daders (m/v) van incest nemen de ouders een aparte plaats in. De relatie tussen ouders en kind is een relatie waarin macht, gezag en overwicht meestal het sterkst zijn en de afhankelijkheid van het kind het grootst is, zowel in emotioneel, als in lichamelijk, als in sociaaleconomisch opzicht. De ouders zijn tevens de eersten en de belangrijkste die bijdragen aan de opbouw van de assumptieve wereld van het kind (Whealin et al., 2002). Ten slotte zijn de ouders het meest bepalend voor het functioneren van het gezin, het belangrijkste microsysteem van het kind. Gelegenheid tot incest, verleiding, misleiding, 'grooming', het beroep op de loyaliteit en de verantwoordelijkheid van het kind, isolatie van het kind en dreiging, zijn voor ouders het eenvoudigste en het meest effectief (Draijer, 1990; Niederberger, 2002). Als een van de ouders, of beiden, (mede)dader is van incest, zullen daarom de gevolgen van incest des te groter zijn (DePrince en Freyd, 2002; Herman, 2003; Demasure, 2005; Draijer, 1990, 2007). Lehner-Hartmann (2002, p. 99) noemt de combinatie van opvoeding en geweld een 'onheilige alliantie'.

De vader

Veel literatuur geeft aan dat incest door de vader of een vaderfiguur, tot de ernstigste vormen van incest behoort (Draijer, 1990; Feinauer et al., 1996; Whipple et al., 1996; Wenninger en Ehlers, 1998; Lucenko et al., 2000; DiLillo, 2001; Alaggia, 2005). Toch is er ook onderzoek waaruit blijkt dat incest door een broer niet verschilt in aard en gevolgen van incest door een (stief)vader (Rudd en Herzberger, 1999; Cyr et al., 2002). Bij incest door (een van) de ouders valt ook de zo belangrijke steun en opvang door de ouders bij traumatisering weg (Arata, 1998). Door de ouderlijke incest corrupteert ook nog eens de functie van de ouders als rolmodel voor het kind.

De moeder

Uniek kenmerk van incest is de rol en functie van de moeder (Roth en Lebowitz, 1988). In par. 5.2.2.3. is hier al veel over gezegd. Als de moeder (mede)pleger van incest is (Grayston en De Luca, 1999), is 'grooming' zeer eenvoudig door haar traditionele taak van zorg en verzorging. Het verlies aan vertrouwen en veiligheid is zeer groot door haar functie als eerste gehechtheidsrelatie. Ten slotte is zij ook geen adequaat rolmodel meer (Hetherington, 1999; Bunting, 2007). Incest door de moeder valt dan ook, net als incest door de vader, onder de ernstigste vormen van incest (Bunting, 2007). Het ongeloof bij openbaarmaking zal bovendien nog groter zijn dan bij incest door de vader, vanwege de sociaal-culturele opvattingen over de moeder als bij uitstek zorgend en beschermend (Hetherington, 1999; Denov, 2003). Als de moeder geen (mede)dader van de incest is, dan nog is haar rol, al dan niet terecht, dubieus en haar

situatie moeilijk (Redmond, 1993; deYoung, 1994a en 1994b; Plummer 2006). In de kleine en grotere sociale verbanden wordt de moeder nog altijd gezien als de eerstverantwoordelijke voor het hele reilen en zeilen van het gezin (Herman, 1981; Staley en Blumberg Lapidus, 1997; Lehner-Hartmann, 2002). In sommige oudere literatuur wordt zij dan ook impliciet of expliciet, gezien als oorzaak van de incest en/of van de gevolgen (Zuelzer en Repos, 1983; Coppens, 1989; Tinling, 1990; Laviola, 1992). Redmond (1993, p.38) wijst er op dat deze aanname vaders de verantwoordelijkheid voor het misbruik ontnemt en de indruk wekt dat als de moeders maar anders geweest waren of gehandeld hadden, de dochters geen slachtoffer waren geworden. Uit literatuur en onderzoek blijkt dat incestslachtoffers meestal, zij het niet altijd (Lovett, 1995), het de moeder kwalijk nemen dat zij niets gehoord, niets gezien of niets gedaan heeft, om het even of zij er nu iets van wist of niet (Herman, 1981; Rijnaarts, 1987; Roth en Lebowitz, 1988; Draijer, 1990; Staley en Blumberg Lapidus, 1997; Davis en Petretic-Jackson, 2000; van der Feen, 2004; Demasure, 2005). Daarmee verklaren incestslachtoffers de moeder medeschuldig aan de incest en is er ook met de moeder een vertrouwensbreuk. Het gevoel van verraad is sterk. Soms wordt de moeder zelfs meer gehaat dan de dader (Lehner-Hartmann, 2002). De moeder als icoon van voortdurende zorg en bescherming is gesneuveld. Veel kinderen zwijgen over de incest mede ter bescherming van de moeder (Draijer, 1990), maar verwachten toch hulp van haar. Zo kan de relatie van de dochter met haar moeder op zijn minst ambivalent worden. Deze ambivalentie kan door de dader nog versterkt worden door een beroep te doen op de verantwoordelijkheid van het kind ten aanzien van de moeder (Lehner-Hartmann, 2002). In alle gevallen kan de moeder niet als positief rolmodel voor de dochter functioneren. Tegelijk blijkt voor het herstelproces juist de steun van de moeder van grote invloed te zijn (Draijer, 1990).

5.3.4.3. *Zwijgen*

Incest vindt vrijwel altijd ongemerkt, in het verborgene, in de stilte, in geheimzinnigheid plaats. Dit kenmerk maakt dat er voor openbaarmaking gepraat moet worden, door dader of slachtoffer, soms door oog- of oorgetuigen. Maar, zo zegt Herman (1990, p.289), soms is iets té erg om er hardop over te praten, zoals incest, en daarom *“unspeakable”*. De dader zwijgt begrijpelijkerwijs, zich (meestal) welbewust (Phelan, 1995) van het overtreden van morele, c.q. wettelijke, c.q. goddelijke regels. Dit geldt nog sterker als de dader een volwassene is. Het kind zwijgt, door dreiging en dwang van de dader (m/v), bij gebrek aan taal voor de verwoording van de ervaring (Draijer, 1990 en 2007; Kleber, 1999; Davis en Siegel, 2000; Herman, 2003; Demasure, 2005; Vermetten en Op den Velde, 2007; Kleber, 2007), uit angst voor de gevolgen van spreken (Herman, 1981; Laviola, 1992), uit loyaliteit ten aanzien van het gezin (Alaggia, 2005), uit beschermingsdrang voor de moeder of zusjes, uit schaamte en schuld, uit de inschatting van het niet verkrijgen van steun uit de directe omgeving (Draijer, 1990, 2007; Ganzevoort 2001; van der Feen 2004). De omgeving zwijgt vanwege onwetendheid, niet willen weten, onvermogen om er mee om te gaan of handelend op te treden. Ten slotte kan er ook

nog sprake zijn van een zwijgen tussen slachtoffer/overlevende en de directe omgeving, met de bedoeling de ander te sparen. Deze vorm van zwijgen wordt wel ‘conspiracy of silence’ genoemd (Janoff-Bulman, 1992, p.159). Dezelfde term wordt door DiLillo (2001) genoemd als citaat van Butler (1978) die daarmee echter de hele zwijgcultuur, op individueel en maatschappelijk niveau bedoelde. Al dit zwijgen is van grote invloed op (de mate van) erkenning, hulp en steun voor het slachtoffer. Bovendien belemmert dit zwijgen de verwerking, isoleert dit het kind en kan het een gevoel van medeplichtigheid veroorzaken (Draijer, 1990). Mesosysteem en macrosysteem hebben een belangrijke taak in het doorbreken van dit zwijgen, in preventie en interventie, en in het verlenen van alle bijstand die het slachtoffer nodig heeft. Het eerst aangewezen systeem hiervoor, gezin en familie, is immers goeddeels uitgeschakeld, omdat het deel van het probleem is. Daarnaast heeft vooral het macrosysteem een taak ten aanzien van (potentiële) daders.

5.4. Gevolgen van incest

Voor deze paragraaf geldt, net als in paragraaf 2.4., dat er bij ‘gevolgen van incest’ steeds bedacht moet worden dat dit ‘mogelijke gevolgen van incest’ betekent. Omwille van de leesbaarheid is dit woordje ‘mogelijke’ weggelaten.

5.4.1. Inleiding

Draijer (1990, p.75) benoemt incest als in zichzelf traumatiserend. Er zullen dus altijd negatieve gevolgen (geweest) zijn. Theorieën gaan hier vanuit en onderzoekers vinden deze negatieve gevolgen. Maniglio (2009) geeft een overzicht en concludeert dat seksueel misbruik van kinderen een sterke risicofactor is voor een grote variatie aan psychopathologie. Een zeer hoog percentage van onderzoek naar seksueel misbruik van kinderen is dan ook onderzoek naar de gevolgen ervan (review van Maniglio, 2009; Cutajar et al., 2010). Een kritisch geluid laat Atwood (2007) horen. Veel van deze onderzoeken vinden plaats in een klinische (hulpverlenings)setting, zijn er dus op gericht om negatieve gevolgen te vinden en vinden deze dan ook. Deze setting kan oorzaak zijn van het vinden van gevolgen die groter in aantal en ernstiger zijn dan misschien bij een onderzoeksgroep uit de doorsnee van de bevolking, ‘vals negatief’ om het maar even zo te zeggen. Vervolgens noemt zij, behalve onderzoek naar de negatieve gevolgen van incest, óók onderzoek dat er op wijst dat grote groepen incestoverlevenden, inclusief klinische onderzoeksgroepen, geen schadelijke lange termijngevolgen van de incest ondervonden en soms zelfs positieve effecten ervan noemden. Zij concludeert dan dat het lijkt alsof in veel gevallen de negatieve effecten eerder een functie zijn van de context, en dan vooral van de sociale reacties. Alle studies die zij noemt zijn echter wel van vóór 1990, alhoewel ook bijvoorbeeld Holman en Silver (1996) iets dergelijks zeggen, namelijk dat de lange termijngevolgen meer gerelateerd zijn aan cognitieve en sociale aspecten na de peri-

ode van incest, dan aan aspecten van het misbruik zelf. Daarna zijn er nog vele ontwikkelingen in de studie naar traumatisering en de gevolgen ervan geweest, niet in het minst naar de complexiteit ervan. Bal et al., (1998) noemen onderzoek, ook van na 1990, onder kinderen en adolescenten die seksueel misbruikt waren, waarbij er geen symptomen gevonden werden. Als verklaring van dit mogelijk 'vals positieve' resultaat, werden genoemd de metingsproblemen, en de eventuele aanwezigheid van een latentieperiode. Ook Demasure (2004) wijst op deze verschillende verklaringsmogelijkheden en noemt daarbij tevens een aantal factoren die een noodzakelijke voorwaarde zijn voor het niet ondervinden van gevolgen van seksueel misbruik. Zij noemt dan: geen vader(figuur) als dader, kortstondig misbruik, geen penetratie, geen geweld, adequate ondersteuning van familie, een interpretatie, c.q. distorsie (assimilatie) van het gebeuren die zinvol is, en adequate copingstrategieën.

De weergave op deze plaats van de mogelijke gevolgen van incest, berust op heel veel onderzoek. Tegelijk moet er dus wel bedacht worden dat er ook voor wat betreft incest een '*hidden majority*' (Kleber, 1995; Wolters, 2007) kan zijn, incestoverlevenden die weinig of geen negatieve (lange termijn) gevolgen van de incest ondervinden, óf die niet voor hulp ergens aankloppen.

In par. 2.4. is al gezegd dat, in algemene zin, de gevolgen van traumatisering even divers zijn als de potentieel traumatiserende gebeurtenissen zelf en als de aard en mate van traumatisering. Zij kunnen liggen op cognitief, emotioneel, biologisch/fysiologisch, gedragsmatig, interpersoonlijk en spiritueel terrein, alsook op het terrein van de persoonlijkheid. Zij kunnen in vele combinaties voorkomen, in vele gradaties, en zij kunnen tijdelijk en/of blijvend zijn. Dit alles geldt uiteraard ook voor incest als traumatiserende gebeurtenis. Seksueel misbruik van kinderen legt in ieder geval een basis voor emotionele, cognitieve en gedragsmatige kwetsbaarheid in het verdere leven, zo stellen Gagnon en Hersen (2000). Bij het in kaart brengen van de mogelijke gevolgen van incest, moet er met twee dingen rekening gehouden worden. Als eerste dat de gevolgen van incest nog sterker alleen correlationeel in kaart te brengen zijn dan bij andere traumatiserende gebeurtenissen. Duidelijke directe causale verbanden zijn nauwelijks te leggen vanwege de verwevenheid van gebeurtenis, persoon, context en gevolgen, en vanwege het grote aantal variabelen. Als tweede moet het benoemen van de gevolgen van incest eigenlijk in een tijdsverdeling plaatsvinden. Dit omdat incest begint in de kinderjaren, zich vaak jarenlang voortzet, en de gevolgen ervan zich kunnen voordoen vanaf de eerste incestervaring en daarna, het hele leven door. Deze tijdsverdeling kan gemaakt worden in gevolgen op korte termijn (Summit, 1983), op middellange termijn, en op lange termijn (Lindberg en Distad, 1985; Feubauer en Stuart, 1996). Somer (2000) noemt het door Briere (1992) gemaakte onderscheid in (minimaal) drie stadia. Dit is meer een onderscheid in aard van de (voortgaande) reacties op het misbruik. Zij noemt het eerste stadium dat van de directe reacties op het (eerste) misbruik, met de acute posttraumatische symptomen. Het tweede stadium is dat van de aanpassing aan het voortdurende misbruik, inclusief de copingstrategieën. Het derde stadium is dat van de voortgaande aanpassing, sche-

maveranderingen en ontwikkelings- en persoonlijkheids-verstoringsen. Bij dit onderscheid is een overgang, een grensgebied, te zien tussen een indeling naar tijd en een indeling naar soort. Gevolgen kunnen dus ook ingedeeld worden naar 'soort', d.w.z. op welk terrein ze liggen, al moet bij deze indelingen de tijdsfactor ook meegenomen worden. Zo deelt Demasure (2004) de gevolgen in naar het terrein waarop zij zich voordoen, namelijk op lichamelijk, relationeel, psychisch en spiritueel vlak. Een andere indeling is die in cognities, emoties, lichamelijke reacties, relatiepatronen en gedrag. Deze globale indeling kan uitgebreid en verfijnd worden naar believen. McCann en Pearlman (1990) bijvoorbeeld, verdelen de cognities in vijf terreinen waarop de schade zich kan manifesteren, namelijk op de terreinen van veiligheid, vertrouwen, macht, waardering en intimiteit. Fallot en Harris (2002) noemen zes terreinen van gevolgen, vooral als speerpunten van therapie. Dat zijn: problemen met het reguleren van de emoties, emotionele vervlakking en dissociatie, problemen met het onderhouden van veilige, stabiele en bevredigende relaties, depressie, problemen met een juiste waardering van het zelf en de wereld, en middelenmisbruik. Behalve een indeling naar gevolgen, is er ook een indeling mogelijk naar modellen die gevolgen verklaren. Davis en Petretic-Jackson (2000) noemen in hun overzicht vier modellen die de verbinding leggen tussen seksueel misbruik van kinderen en de gevolgen daarvan en/of daar een verklaring voor zoeken. Zij noemen hierbij het model van Finkelhor en Browne (1985) dat vier traumagene dynamieken onderscheidt die gezamenlijk staan voor de gevolgen, namelijk traumatische seksualisatie, verraad, machteloosheid en stigmatisering. Briere (1992) onderscheidde twee processen die de gevolgen verklaarden. Als eerste de directe cognitieve en geconditioneerde reacties op het misbruik, zoals wantrouwen, boosheid en (verlatings)angst, lage zelfwaardering, ambivalentie ten aanzien van intimiteit, en als tweede het accommodatieproces bij voortgaand misbruik, waaronder vermijding, passiviteit en seksualisatie. Het model van Polusny en Follette (1995) integreert persoonlijke factoren met de socioculturele omgeving van het slachtoffer en heeft veel aandacht voor de verschillende copingstrategieën. Westerlund (1992) focust op de seksualiteit van vrouwen en ordent de gevolgen in zeven terreinen, namelijk persoonlijkheid, gezondheid, werk, ouderschap, spiritualiteit en intimiteit. Nurcombe (1999) noemt zeven verklaringsmodellen, namelijk het child sexual accommodation model, het PTSD model, het traumagene model, het ontwikkelings-coping model, het verstoorde attachment model, het psychobiologische model van informatieverwerking en het transactionele model. Elk model heeft zijn eigen bezwaren of tekortkomingen. Het transactionele model omvat echter de meeste variabelen en vindt hij daarom het meest geschikte model. Feerick en Snow (2005) ten slotte noemen vier relevante modellen die alle een verklaring geven voor gevolgen van seksueel misbruik van kinderen, in het bijzonder op het terrein van het sociaal functioneren en PTSD. Dat zijn het cognitive-behavioral model van Barker-Collo et al. (2000), het traumagene model van Finkelhor (1988), het ontwikkelingsmodel van Cole en Putnam (1992) en het transactionele model van Sameroff en Fiese (1990). Omdat het in dit onderzoek niet gaat om verklaringen van gevolgen, wordt er niet verder ingegaan op deze theorieën.

5.4.2. Indeling

Voor de indeling van de gevolgen van incest is de driedeling van Janoff-Bulman (1992) in de drie basisassumpties van de goedwillendheid en betekenisvolheid van de wereld, en de waarde van het zelf, niet goed bruikbaar. Teveel gevolgen kunnen daar niet rechtstreeks ondergebracht worden, in het bijzonder de gevolgen op lichamelijk en emotioneel terrein, en de gevolgen op het gebied van het gedrag. Dit vindt zijn oorzaak in het feit dat haar theorie een psychodynamische (sociaal)cognitieve procestheorie is. De indeling naar tijd, korte termijn gevolgen en (middel)lange termijn gevolgen, is eveneens niet goed bruikbaar voor dit onderzoek. Allereerst omdat het niet gericht is op het mogelijke scala aan gevolgen, maar alleen op de gevolgen op het spirituele vlak. Vervolgens omdat het onderzoek berust op (retrospectieve) zelfrapportage. De respondenten vertellen op het moment van schrijven voor het onderzoek, over hun levensverhaal en de plaats en rol van hun godsbeeld daarin. De eventuele ontwikkeling daarin staat centraal, al worden allerlei andere gevolgen wel (zijdelings) vermeld, maar meestal niet in een tijdsindeling. Een aandachtspunt is ook dat veel literatuur uitgaat van, c.q. gericht is op, PTSD. Dat tekent de opsomming van de gevolgen. Zoals al eerder gezegd, vallen lang niet alle gevolgen die gesignaleerd zijn bij incest, te rangschikken onder de diagnose PTSD. Vanwege al deze punten is er daarom voor gekozen voor dit onderzoek een indeling te geven naar de terreinen waarop zich de gevolgen kunnen voordoen en daarbij wordt de globale indeling van Demasure (2004) gebruikt. Zij deelt de gevolgen in naar het terrein waarop deze zich voordoen en heeft bovendien niet het uitgangspunt PTSD. De indeling wordt iets uitgebreider gemaakt. Dat betekent dat de gevolgen zoals die genoemd worden in de vele literatuur, geordend zijn naar (psycho)somatische gevolgen, intrapsychische gevolgen, relationele gevolgen, gevolgen voor het gedrag en gevolgen voor de spiritualiteit. Een tweede reden voor de keuze van deze indeling ligt in het feit dat dit onderzoek niet gericht is op therapeutische mogelijkheden of verklaringsmodellen, maar op de eventuele relatie tussen de incestervaring en de spiritualiteit. Omdat spiritualiteit een cognitieve, een emotionele, een gedragsmatige, en een relationele component heeft, c.q. kan hebben, is gekozen voor de indeling die daar het meest bij aansluit. Dat betekent dat er op de (psycho)somatische gevolgen van incest, behalve het noemen ervan, niet verder ingegaan zal worden, al is er de erkenning dat deze wel van invloed kunnen zijn.

Zonder de pretentie van volledigheid, zijn dan te noemen:

5.4.2.1. (Psycho)somatische gevolgen

- * slaapstoornissen, eetstoornissen, stoornissen in de lichaamsbeleving, lichamelijke pijnen, abortus, neurofysiologische veranderingen, gynaecologische problemen, lichamelijk letsel, onvruchtbaarheid, seksuele en seksualiteitsproblemen, nervositeit, concentratieproblemen, piekeren, angstdromen (Schetky, 1990; Draijer, 1990, 2007; Zlotnick et al., 1996; Nijenhuis et al., 1998; Gagnon en Hersen, 2000; Putnam, 2003; Demasure, 2004; Lesser, 2005; Draijer, 2007).

- * problemen met het geheugen, waaronder gehele of gedeeltelijke (tijdelijke) amnesie (Schetky, 1990; Person en Klar, 1993; van der Kolk en Fisler, 1995; Chu et al., 1999; Meiser-Stedman, 2002; Hirakata en Buchanan-Arvey, 2005; Vermetten en Op den Velde, 2007).

5.4.2.2. Intrapsychische gevolgen

Bij deze weergave wordt geen onderscheid gemaakt in cognities en emoties. Een waterdichte scheiding tussen deze twee bestaat niet en bovendien blijken sommige gevolgen zowel een cognitieve als een emotionele component te hebben.

- * fragmentatie, desintegratie en vervorming van de persoonlijkheid, waaronder dissociatieve stoornissen (Roth en Lebowitz, 1988; Draijer, 1990, 2007; Jackson et al., 1990; Schetky, 1990; Putnam, 1990; van der Kolk, 1996a; Zlotnick et al., 1996; Waldman et al., 1997; Kaplan, 1997; Nijenhuis et al., 1998; Draijer en Langeland, 1999; Somer, 2000; DePrince en Freyd, 2002; Herman, 2003; van der Feen, 2004; Demasure, 2004; Murthi en Espelage, 2005; Williams, 2006; Hovens 2007; Truysen en van Essen, 2007; Vermetten en Op den Velde, 2007; Wolters, 2007).
- * 'splitting' mechanismen, het zichzelf en anderen splitsen in een goed en een kwaad deel (Demasure, 2004; Draijer, 2007).
- * allerlei cognitieve vervormingen (Owens, 2001), zoals dichotoom denken, selectieve abstractie, overgeneralisatie, catastrofaal denken of juist de ernst niet inzien van iets, excessief (on)verantwoordelijkheidsgevoel, veranderingen in tijdsbeleving, circulair denken (Fine, 1990).
- * ontwikkeling van een negatief zelfbeeld, zelfgevoel, zelfwaardering (Roth en Lebowitz, 1988; Laviola, 1989 en 1992; Jackson et al., 1990; Classen et al., 1998; Waldman et al., 1997; Wenninger en Ehlers, 1998; Gagnon en Hersen 2000; Somer, 2000; Abdulrehman en De Luca, 2001; Putnam, 2003; van der Feen, 2004; Demasure, 2005; Fassler et al., 2005; Feerick en Snow, 2005; Murthi en Espelage, 2005; Nijenhuis en van der Hart, 2007; Draijer, 2007; Wolters, 2007). Ook de ontwikkeling van een negatief lichaamsbeeld valt hieronder, waarbij tevens gerekend wordt het zichzelf beschadigd, vies en gestigmatiseerd voelen (Roth en Lebowitz, 1988; Jackson et al., 1990; Draijer, 1990 en 2007; Janoff-Bulman, 1992; Murthi en Espelage, 2005; Demasure, 2005).
- * problemen met en/of verwarring over de eigen seksualiteit en het seksueel functioneren (Draijer, 1990, 2007; Schetky, 1990; Jackson et al., 1990; Laviola, 1989 en 1992; Yüksel, 2000; DiLillo, 2001; Putnam, 2003; Demasure, 2005).
- * identificatie met en/of introjectie van de dader (Caffaro, 1995; Draijer, 2007).
- * sterke schuld- en schaamtegevoelens (Kleber, 1986; Roth en Lebowitz, 1988; Laviola, 1989; Draijer, 1990, 2007; McCann en Pearlman, 1990; Jackson et al., 1990; Janoff-Bulman, 1992; Feinauer en Stuart, 1996; Staley en Blumberg Lapidus, 1997; Gagnon en Hersen, 2000; Somer, 2000; Bloom, 2002; Demasure, 2004; Nijenhuis en van der Hart, 2007; Draijer, 2007).

- * sterke overlevingsmechanismen (Janoff-Bulman, 1992; Lehner-Hartmann, 2002; Herman, 2003) en onvolwassen, c.q. inadequate, copingstijlen (Gagnon en Hersen 2000; Romans et al., 2000).
- * verlies aan optimisme, interesse, doel, zin en toekomstperspectief (Murthi en Espelage, 2005; Demasure, 2005).
- * gevoelens van leegte (Draijer, 2007).
- * depressie en zelfmoordgedachten (Laviola, 1989; Draijer, 1990, 2007; Jackson et al. 1990; Liem en Boudewyn, 1995; Gagnon en Hersen, 2000; Yüksel, 2000; Putnam, 2003; Fassler et al., 2005).
- * PTSD en andere extreme stress-stoornissen, zoals borderline (Lindberg en Distad, 1985; Zlotnick et al., 1996; Yüksel, 2000; Yule, 2001; Demasure, 2004; Draijer, 2007).
- * het niet goed (meer) volbrengen van de ontwikkelingstaken (Schultz, 1990; Gagnon en Hersen, 2000).
- * minder gevoelens van controle en autonomie (Waldman et al., 1997).
- * sterke gevoelens van hulpeloosheid en machteloosheid (Roth en Lebowitz, 1988; Gagnon en Hersen 2000).
- * problemen met het reguleren van de (overweldigende) emoties, waaronder agressie (Roth en Lebowitz, 1988; Draijer, 1990, 2007; van der Kolk en Fisler, 1995; Putnam, 2003).
- * onvermogen positieve emoties te ervaren (Jackson et al., 1990; Putnam, 2003).
- * gevoelens van verlies (Roth en Lebowitz, 1988; Demasure, 2004; Murthi en Espelage, 2005): verlies aan het kind-zijn, verlies van hoe ze zelf was en de wereld heeft ervaren.
- * gevoelens van woede, boosheid, vijandigheid, haat (Roth en Lebowitz, 1988; Draijer, 1990; Zlotnick et al., 1996; Waldman et al., 1997; Gagnon en Hersen 2000; Demasure, 2004).
- * specifieke en/of diffuse angstgevoelens (Roth en Lebowitz, 1988; Draijer, 1990; Gagnon en Hersen 2000; Demasure, 2004). Demasure (2004, p. 334) onderscheidt de angst in subjectieve angst die gekoppeld is aan hoe het kind het misbruik heeft beleefd en geïnternaliseerd, en objectieve angst die verbonden is met het reële misbruik (de mate van dwang en geweld, fysiek letsel, de angst voor fysiek letsel en voor de eigen veiligheid, de angst om te praten over het misbruik).

5.4.2.3. Relationale gevolgen

- * verlies van basisvertrouwen en veiligheid (Schetky, 1990; Aarts en Op den Velde, 1996; Waldman et al., 1997; Wenninger en Ehlers, 1998; Gagnon en Hersen 2000; Bloom, 2002; Herman, 2003; Demasure, 2005; Williams, 2006; Draijer, 2007; Wolters, 2007). Dit heeft de ontwikkeling van wantrouwen ten aanzien van mannen en vrouwen (Draijer, 1990; Laviola, 1989 en 1992) tot gevolg. Mannen staan gelijk aan daders, en wantrouwen ten aanzien van vrouwen wordt volgens Laviola veroorzaakt door de discutabele rol van de moeder. Een ander gevolg is de ontwikkeling van een negatiever wereldbeeld en beeld van de ander (Roth en Lebowitz, 1988; Waldman et al., 1997; Somer, 2000).

- * verstoring van de gehechtheidsrelaties (van der Kolk en Fisler, 1995; van der Kolk et al., 1996; Alexander et al., 1998; Liem en Boudewyn, 1999; Gagnon en Hersen 2000; Lehner-Hartmann, 2002; Demasure, 2004; Williams, 2006; Draijer, 2007) met daarbij een grotere kans op een 'traumatische bond' tussen pleger en slachtoffer (Draijer, 1990, 2007; Demasure, 2005).
- * gevoelens van stigmatisering, isolatie en vervreemding, verlies van verbondenheid (Lindberg en Distad, 1985; Roth en Lebowitz, 1988; Jackson et al., 1990; Barker-Collo, 2001; Carson et al., 2001; Herman, 2003; van der Feen, 2004; Demasure, 2004, 2005; Fassler et al., 2005; Wolters, 2007).
- * schade aan het relationeel vermogen, sociaal en interpersoonlijk (Draijer, 1990, 2007; Jackson et al., 1990; Schetky, 1990; Zlotnick et al., 1996; Davis en Petretic-Jackson, 2000; Somer, 2000; Gagnon en Hersen 2000; DiLillo, 2001; Putnam, 2003; Feerick en Snow, 2005; Murthi en Espelage, 2005; Truyens en Van Essen, 2007). Dit betekent vaak ook schade aan het vermogen tot intimiteit, verwarring van intimiteit met seksualiteit, of seksualisering van relaties (Schetky, 1990; Wenninger en Ehlers, 1998; Draijer, 1990, 2007; Davis en Petretic-Jackson, 2000; Abdulrehman en De Luca, 2001; DiLillo, 2001, Demasure, 2004). Somer (2000) zag dat de relaties van oudere incestoverlevenden tot anderen vaak in termen van macht en controle te benoemen waren.
- * rolverwarring, parentificatie, moeilijkheden bij de ouderrol (Schetky, 1990; DiLillo, 2001; Demasure, 2004).
- * onvermogen grenzen te stellen (Demasure, 2004).
- * onvermogen om adequaat met macht en machtsrelaties om te gaan (Demasure, 2004, 2005).
- * revictimisering (Draijer, 1990; Schetky, 1990; Zlotnick et al., 1996; Gagnon en Hersen, 2000).
- * gevolgen voor de attachmentrelaties in de volwassenheid (Aspelmeier et al., 2007).
- * verlies aan sociale ondersteuning op latere leeftijd (Gagnon en Hersen, 2000).

5.4.2.4. Gedragmatige gevolgen

- * zelfdestructief gedrag, waaronder ook automutilatie en suïcide (Draijer, 1990; Schetky, 1990; Liem en Boudewyn, 1995; Zlotnick et al., 1996; Yüksel, 2000).
- * agressief of juist slaafs gedrag (Demasure, 2004).
- * prestatiedrang, perfectionisme (Demasure, 2004).
- * middelenmisbruik, zoals alcohol, medicijnen, drugs, roken (Draijer, 1990; Schetky, 1990).
- * revictimisering (Draijer, 1990; Schetky, 1990).
- * gevolgen voor de attachmentrelaties in de volwassenheid (Aspelmeier et al., 2007).

5.4.2.5. Gevolgen voor de spiritualiteit

- * verandering in betekenisgeving door wanhoop en verlies van vertrouwen (Draijer, 2007).
- * verandering van mensbeeld, wereld- en maatschappijbeeld (Demasure, 2004).

- * verandering van godsbeeld (Doehring, 1993; Kane et al., 1993; Ganje-Fling et al., 2000; Demasure, 2004).
- * verandering van betekenisbeleving (gevoelens), betekenisgeving (cognities), zinvinding (spiritualiteit) en zinvol handelen (Demasure, 2005).

Zeer veel onderzoek en theorie geven aan dat de gevolgen van incest vooral gevonden worden op het persoonlijke (psychisch en fysiek) en relationele terrein. In de ordening hierboven is dat ook te zien. Dit komt overeen met wat Janoff-Bulman (1992) al stelde over de aard van de PTE en de gevolgen ervan voor de basisassumpties (zie *par.2.3.1.*), namelijk dat opeenvolgende PTE's of een traumatiserende situatie ervoor zorgt dat de gevolgen deel van de persoonlijkheid kunnen worden, dat een gebeurtenis die een enkel individu betreft (in het denken van het slachtoffer) vooral de derde basisassumptie raakt, en dat intentioneel menselijk handelen een sterke aanslag is op alle drie de basisassumpties, maar vooral op die van de goedwillendheid van de wereld en die van de waarde van het zelf. Tevens is in de lijst gevolgen te zien dat deze eerste en derde basisassumptie (de goedwillendheid van de wereld en de waarde van het zelf) voor wat betreft de gevolgen van incest, ook deels met elkaar verbonden zijn. Dat kan ook haast niet anders, omdat persoon(lijkheid) altijd 'persoon in relatie' is en zéker als de persoonlijkheid nog in ontwikkeling is. Incest schaadt in sterke mate deze zich ontwikkelende persoonlijkheid, wat onontkoombaar gevolgen heeft voor de 'persoon in relatie tot'.

5.5. Herstel

5.5.1. Terminologie

Behalve wat er in *par. 2.6.1.* al gezegd is over het inadequate woord herstel en de equivalenten ervan, moet daar bij het spreken over incest nog aan toegevoegd worden dat dit woord met de connotatie van terugkeer naar vóór de traumatiserende gebeurtenis, eigenlijk niet gebruikt kan worden bij incest. Incest vindt per definitie plaats in de jaren dat een kind jong en volop in ontwikkeling is. Terugkeer naar 'ervóór' is dan ook in alle opzichten onmogelijk, dit in tegenstelling tot traumatisering bij volwassenen, waarbij theoretisch die mogelijkheid nog wel bestaat. De connotatie van (terugkeer tot) heelheid en gezondheid (fysiek en psychisch) past nog slechter bij incest dan bij andere soorten traumatisering. Incest vindt namelijk plaats terwijl de persoonlijkheid nog in ontwikkeling is, waardoor de gevolgen van incest 'meegenomen' worden in die ontwikkeling. Dat hoeft niet te betekenen dat overlevenden van incest fysiek en/of psychisch nooit (meer) heel en gezond kunnen zijn. Het stelt wél de begrippen heelheid en gezondheid extra ter discussie. Van de teleologische connotatie van herstel kan hetzelfde gezegd worden. Omdat de incestervaring en de gevolgen daarvan meegenomen worden in de ontwikkelingsprocessen, zullen zij op de een of andere manier deel blijven uitmaken van de persoonlijkheid en het leven van het voormalige slachtoffer. Hulpverlening

en therapie kunnen daar wel wijzigingen in aanbrengen, maar onderzoek en theorie laten zien dat vrouwen die incest meemaakten dit, op welke manier dan ook, hun hele leven ‘meedragen’. Een veelgehoorde uitspraak is dan ook: *‘slachtoffers hebben levenslang’*. Bovendien worden zij in de huidige geseksualiseerde maatschappij voortdurend ‘getriggerd’.

De connotatie van een lineair sequentieel proces is bij incest helemaal ‘out of order’, maar ook het genoemde alternatief, een spiraalsgewijs proces, is eigenlijk niet van toepassing op incest. Alleen al de processen van zwijgen, vergeten en verdringen belemmeren het herstelproces, of dit nu als lineair of spiraalsgewijs benoemd wordt. De problematische relationele context van gezin en familie is eveneens (vaak) een belemmering voor het herstelproces, omdat de overlevende daar feitelijk en/of innerlijk altijd mee geconfronteerd blijft. In plaats van bij incest spreken over herstel of verwerking, zou het beter zijn te spreken over het ‘leren omgaan met de incestervaring en de gevolgen ervan’. Een beter beeld zou zijn dat van de al eerder genoemde kluwen, waarbij soms een aantal draadjes gevonden worden, die eruit getrokken kunnen worden en soms kan de verwarde kluwen wat ordelijker opgerold worden. Deze bewoording en dit beeld doen meer recht aan het ingewikkelde en vaak langdurige proces dat veel incestoverlevenden ervaren bij het verder leven na incest.

In het verslag van het empirisch onderzoek zal blijken dat het in par. 2.6.1. al genoemde pastorale woord ‘heling’ vaak een goede beschrijving is van het proces van leren omgaan met de incestervaring en de gevolgen daarvan. Om praktische redenen wordt, waar het niet anders kan, het woord herstel gebruikt.

5.5.2. Aard van het herstel

Omdat bij incest de grootste schade wordt toegebracht aan het (basis)gevoel van veiligheid en vertrouwen (eerste basisassumptie) en aan het zelfgevoel (derde basisassumptie), zal daar het meest aan gewerkt moeten worden. Incest wordt bovendien gekenmerkt door het verlies aan autonomie, verlies van de zeggenschap over het eigen lichaam, en een groot gebrek aan controle over het hele incestgebeuren. Daarom zal ook herstel van autonomie en het (her)vinden van controle over het eigen leven een belangrijk punt zijn bij het leren omgaan met de incestervaring en de gevolgen ervan. In de fasen die Herman (2003) noemt, komen deze twee aspecten terug. Zij noemt als belangrijkste taken van de eerste fase: ‘het geven van veiligheid en het herstel van macht, zeggenschap en controle van de overlevende over eigen lichaam en leven’. Ook de tweede fase die zij noemt, herinnering en rouw, is bij incest aan de orde. In de verliestheorieën, maar ook uit empirisch onderzoek, blijkt er bij incest verlies sprake van een gevoel van verlies om wat haar afgenomen is of om wat nooit geweest is, namelijk verlies van kind-zijn, van warme en liefdevolle relaties, van veiligheid, van onschuld, van zichzelf, van reinheid (van het lichaam) en zuiverheid, van zin, doel, betekenis en toekomstperspectief. Leren omgaan met de eigen incestervaring zal dus ook een rouwproces inhouden. Omdat dit rouwproces de voorbije kindertijd betreft en de vaak (blijvend) verstoorde relaties binnen gezin en familie, zal dit rouwen nooit helemaal ‘voorbij’ zijn. Het hele leven door zullen

er, ook bij een goed verlopen rouwproces, triggermomenten zijn. De derde fase van Herman (2003), herstel van het relationeel vermogen en herstel van verbondenheid, zal bij incest geen gemakkelijke fase zijn. Incest betekent immers, naast persoonlijke traumatisering, vooral relationele traumatisering (Truyens en Van Essen, 2007).

5.5.3. 'Eindpunt' van het herstel

Het beeld van de kluwen geeft al aan dat er eigenlijk bij incest vaak geen sprake zal zijn van een 'eindpunt' van herstel. Beter is het om, zoals in par. 2.6.3. al gezegd is, te spreken over het bereiken van een zeker evenwicht waardoor het leven, fysiek en psychisch, weer geleefd kan worden. Op alle genoemde kenmerken van dit evenwicht kan er (nog steeds) moeite zijn. Voor incest zou het daarom beter zijn om beperkende woordjes als 'soms, af en toe, meestal, vaak, gedeeltelijk, moeizaam' toe te voegen. Banyard en Williams (2007) vroegen in hun onderzoek bij 80 vrouwen die als kind seksueel misbruikt waren, hoe zij herstel definieerden. Het vaakst werd genoemd dat herstel nooit helemaal volledig mogelijk was, of dat het een voortgaand proces was, of dat het altijd verandering inhield.

6. GODSBEELDEN

De vraag naar de godsbeelden is de hoofdvraag van dit onderzoek. God, hoe ook ‘verbeeld’, is een centraal concept in de christelijke godsdienst en het christelijk geloof. Eerder is al gezegd dat er de premisse is dat God bestaat. De christelijke godsdienst en het christelijk geloof gaan over God, zowel in cognitief, als in emotioneel, als in relationeel opzicht. Dat maakt God, c.q. het godsbeeld, tot een belangrijk onderwerp bij onderzoek naar het functioneren van godsdienst en geloof in levensverhalen (Schaap-Jonker, 2008a, p.6).

In dit hoofdstuk komen allereerst de terminologie en definiëring aan de orde, gevolgd door de verschillende indelingen van de godsbeelden. Hierna is er een korte weergave van theorie en onderzoek vanuit psychologisch en vanuit theologisch perspectief. Neurobiologie en neurotheologie worden genoemd. Daarna worden de godsbeelden in relatie tot traumatisering en incest besproken. Dit hoofdstuk sluit af met een korte weergave van het vraagstuk van de theodicee, en dan vooral in relatie tot incest.

6.1. Terminologie

De term godsbeeld kent zowel in het Nederlandse als in het Engelse taalveld een taalkundige en conceptuele verwarring. In het Nederlands functioneren de termen ‘godsbeeld’ en ‘godsconcept’ naast en door elkaar, waarbij ze inhoudelijk niet altijd duidelijk van elkaar onderscheiden worden. Een enkele keer wordt ook gebruik gemaakt van de term ‘godsvoorstelling’ (Roukema-Koning, 1998; de Vries-Schot, 2006). De term ‘beeld’ wekt de indruk dat het om een vrij statisch ‘plaatje’ gaat en de abstractere term ‘concept’ lijkt alleen de cognitieve kant van het godsbeeld weer te geven. Beide voldoen niet voor de vraagstelling van dit onderzoek. Het Engels kent drie termen, namelijk ‘concept of God’, ‘God image/image of God’, en ‘God representation/representation of God’. Hiervoor geldt dezelfde taalkundige en conceptuele verwarring (Lawrence, 1997; Foster en Babcock, 2001).

Voor dit onderzoek wordt aangesloten bij de objectrelationele terminologie en conceptualisering van godsbeelden door Rizzuto (1979, 1980, 1982), namelijk het Engelse ‘representation of God’, met als Nederlands equivalent ‘godsbeeld’. Deze laatste term is onvoldoende, maar wordt gebruikt vanwege gebrek aan beter, en omdat deze term in het Nederlands het meest ingeburgerd is. Inhoudelijk wordt hij voor dit onderzoek gelijk gesteld aan ‘representation of God’ (zie verder par. 6.4.). ‘Representation of God’ wordt door Rizzuto (1979) in objectrelationele termen benoemd als een intrapsychisch proces waarbij kennis, herinneringen, gevoelens en ervaringen die opgedaan zijn in het leven en in relatie tot anderen, een voorstelling van en ervaring met God vormen. Binnen deze ‘representation of God’ maakt zij

dan onderscheid tussen 'concept of God', waarmee meer de cognitieve kant van het godsbeeld bedoeld wordt, en 'image of God' dat meer doelt op de emotionele- en ervaringskant van het godsbeeld. Hall en Fujikawa (2013, pp. 277 en 278) gebruiken hiervoor de termen 'explicit God image' en 'implicit God image'. Deze laatste hebben echter meer de connotatie van 'bewuste' en 'onbewuste' godsbeelden, een onderscheid dat minder geschikt is voor dit onderzoek. Het gaat in dit onderzoek immers over de vraag hoe de respondenten zich rekenschap geven van hun voorstellingen van en hun verhouding tot God. Hierbij is het totale intrapsychische proces, dat weergegeven wordt met de term 'representation of God', aan de orde. Van der Lans (2001, p. 356 ev.) maakt bezwaar tegen het gebruik van de termen 'image of God' en 'representation of God' bij onderzoek naar godsbeelden, waarbij hij verwijst naar een uitgebreid debat in andere wetenschappelijke disciplines over de precieze betekenis van 'representation'. Hij bepleit vervanging van het woord 'representation' door 'discourse', omdat een beeld van God niet een al dan niet statisch mentaal beeld is, maar een intramentale of manifeste manier van spreken over God door iemand in een specifieke context. Taal en betekenis, zegt hij Wittgenstein na, kunnen niet losgemaakt worden van hun context. Zo kan het spreken over God, niet losgemaakt worden van de religieuze verhalen binnen de gemeenschap waartoe de spreker behoort of behoorde. Van der Lans stelt ook de vraag of het niet beter zou zijn om in plaats van godsbeelden de relatie met God te onderzoeken. Naar zijn mening heeft spreken over God (ook) altijd een psychologische functie (bijvoorbeeld rekenschap geven van ervaringen of gebeurtenissen) en is daarmee relationeel van aard en niet een uiting van een (mentaal) godsbeeld. Ook in dit opzicht is de term 'discourse' beter passend. McFague (1982, pp. 166-167) bepleit eveneens het gebruik van metaforen voor God in relationele termen in plaats van in beelden. Ook Heitink (2001) zit op hetzelfde spoor als hij stelt dat godsbeelden gevormd zijn in de context van de eigen ervaring van de gelovige en daarmee dus ook relationeel bepaald zijn. Niet God zelf is dan object van onderzoek, maar de menselijke ervaring van Hem. In de vraagstelling van dit onderzoek en in de communicatie naar de respondenten is wel de term 'godsbeelden' gebruikt vanwege de duidelijkheid ervan in de omgangstaal. In de verhalen die zij vertellen, blijkt dat van der Lans deels gelijk heeft. Wanneer zij vertellen over God in hun kinderjaren, is er vaak wel sprake van een min of meer statisch 'beeld', passend bij de ontwikkelingsfase. Vaak betreft het dan een antropomorf beeld met vooral eigenschappen en kenmerken (*zie verder het empirische gedeelte*). In het vertellen van hun levensverhaal echter is er steeds (ook) sprake van de psychologische functie die van der Lans noemt, namelijk het verwoorden van hun verhouding tot die godsbeelden in hun leven en dan vooral in de context van de ervaren incest.

6.2. Definiëring

God zelf laat zich uiteraard niet definiëren. Er kan over Hem gesproken worden vanuit kennis die als openbaring benoemd en/of erkend wordt, al dan niet binnen een godsdienstige traditie. Er kan tevens over Hem gesproken worden vanuit eigen of andermans ervaring met God. Godsbeelden kunnen echter wel vanuit (christelijk) theologisch perspectief gedefinieerd worden, namelijk als *dat omvattende geheel van cognitieve, affectieve en relationele kennis van en ervaring met iemand in persoonlijke of onpersoonlijke zin, die de menselijke werkelijkheid te boven gaat, maar die zich wel laat kennen in die menselijke werkelijkheid* (zie verder par.6.5.). Deze definiëring is beperkt tot de christelijke religie. Echter, ook in het bredere domein van de spiritualiteit zijn concepten aanwezig die ‘god’ genoemd worden of als zodanig beschouwd worden. Deze worden in dit onderzoek niet geheel buiten beschouwing gelaten. Daarom wordt als bredere definitie gegeven: *onder een godsbeeld wordt verstaan die kennis en ervaringen die de respondenten toeschrijven aan iemand die, of iets dat zij ‘god’ noemen of bedoelen*. Bij de weergave van de godsbeelden in de verhalen worden alle beschrijvingen van wat als ‘god’ genoemd of bedoeld wordt, meegenomen. Ten slotte moet opgemerkt worden dat er bij mensen meerdere godsbeelden tegelijk aanwezig kunnen zijn (van der Ven, 1998a; Foster en Babcock, 2001; Schaap-Jonker, 2004).

6.3. Indelingen en dimensies of aspecten van godsbeelden

Godsbeelden kennen niet alleen een grote variatie, zij zijn ook nog eens multidimensioneel van aard (Kunkel et al., 1999). Daarom zijn er vele indelingen van godsbeelden mogelijk en daarnaast kunnen godsbeelden onderscheiden worden in de verschillende aspecten ervan.

6.3.1. Indelingen

Godsbeelden kunnen op verschillende manieren ‘ingedeeld’ worden: immanent versus transcendent (Stone et al., 2004), antropomorf versus niet-antropomorf (Hutsebaut, 2001), persoonlijk versus abstract (Heitink, 2001; van Knippenberg, 2001), mannelijk versus vrouwelijk (Foster en Babcock, 2001), individueel versus collectief (Kwon, 2005). Alle genoemde tweedelingen hebben hun plaats binnen het christendom. In de Bijbel en de christelijke leer gaat het over een God die zich geopenbaard heeft als transcendent en immanent, als een persoonlijk God die in zijn openbaring menselijke taal, beelden en verhoudingen gebruikt om zichzelf in relatie tot mensen te omschrijven. Vervolgens wordt deze openbaring door mensen weergegeven in antropomorfe en niet-antropomorfe beelden. De antropomorfe beelden zijn overwegend mannelijk in taal en beeld. Openbaringstaal wordt beïnvloed door ervaringstaal vanuit de cultuur en de context (zie verder par. 6.5.).

Van der Ven (1998a) vermeldt (naar twee meetinstrumenten, de SOCON-vragenlijst en het

NISET-instrument) een nog preciezere indeling, namelijk in niveaus. Op het eerste niveau is er de indeling in aniconische versus iconische godsbeelden, dat wil zeggen: God gaat ons voorstellingsvermogen in beeld en taal volledig te boven, Hij is niet te verbeelden of te benoemen (aniconisch), tegenover iconisch: God is wel (geheel of gedeeltelijk) te benoemen in menselijke taal en/of beeld. Het tweede niveau geeft de verdeling van de iconische concepten in antropomorfe beelden (God als een persoon) en niet-antropomorfe beelden (abstracter, zoals een hogere macht). Op het derde niveau worden zowel de antropomorfe als de niet-antropomorfe beelden ingedeeld in theïstische, pantheïstische en panentheïstische beelden. Onder theïstische beelden verstaat van der Ven een God die absoluut transcendent is en geen relatie heeft met de wereld¹⁶. Pantheïstische beelden staan hier lijnrecht tegenover, zij verbeelden God als absoluut immanent, Hij bestaat in de eenheid en de structuur van de wereld. Zonder de wereld bestaat Hij niet. Pantheïstische beelden worden niet gevonden in de antropomorfe groep, omdat de voorstelling van God als een persoon hier niet mee samen kan gaan. Panentheïstische beelden van God staan tussen theïstische en pantheïstische beelden in. Zij verbeelden een God die zowel transcendent als immanent is, Hij is aanwezig in het hele universum, maar valt daar niet mee samen, Hij is óók transcendent. Op het vierde niveau ten slotte worden er vier aspecten onderscheiden aan het panentheïsme: de kosmische representatie ziet God in de natuur of in schoonheid (kosmisch-panentheïsme), de individuele beelden zien God in zichzelf (individueel-panentheïsme) of als fundamentele bron van vertrouwen en steun, de sociale beelden ervaren God in relaties met anderen (sociaal-panentheïsme), de ontologische beelden wijzen op God als de grond van alles wat bestaat (ontologisch panentheïsme).

Deze indeling kan vanuit de (christelijke) theologie bevraagd worden. De christelijke leer heeft altijd beide aspecten van het eerste niveau, aniconisch en iconisch, bij elkaar proberen te houden. Het beeldverbod uit het Oude Testament (Exodus 20:4) is hierbij, weliswaar wisselend in kracht door de eeuwen heen, mede van invloed geweest. Het besef leefde dat God ons voorstellingsvermogen in taal en beeld te boven gaat (aniconisch), maar dat tegelijkertijd Hij wel voor een deel te benoemen is in menselijke taal en beelden (Berkhof, 2002, p.109 ev.; van den Brink en van der Kooi, 2012, pp. 117 ev.). Aniconisch betekent dan niet dat God als absoluut transcendent gezien wordt, zoals het deïsme lijkt te doen, maar alleen dat Hij in het geheel niet te benoemen of te begrijpen is in menselijke taal of beeld. Daarna komt de indeling in deïsme, theïsme, pantheïsme en panentheïsme¹⁷. Het deïsme is in tegenspraak met de bijbelse openbaring, waarin voortdurend verteld wordt dat God ziet, hoort, aanwezig is en han-

16 Hierbij is enige spraakverwarring aan de orde: onder theïsme wordt over het algemeen verstaan het geloof in een persoonlijk God die zowel transcendent als immanent is en die wel degelijk actief is in het wereldgebeuren. Een God die absoluut transcendent is en zich niet (meer) met de wereld inlaat, is een deïstisch godsbeeld. In het deïsme wordt God wel gezien als de Schepper van de wereld en de wetmatigheden daarin, maar daarna is zijn aanwezigheid of ingrijpen niet meer aan de orde of niet meer nodig. Hij bemoeit zich niet meer met zijn schepping, ook niet met de mensen. Hij is hooguit Toeschouwer.

17 Hier gebruik ik, in tegenstelling tot van der Ven, de meer algemeen bekende betekenissen van theïsme en deïsme.

delt ten aanzien van zijn schepping en de mensen. Binnen het christendom is deze deïstische visie overigens wel aanwezig. Een theïstisch godsbeeld betekent een God die wel actief is in het wereldgebeuren en persoonlijke levens, maar die niet samenvalt met die wereld, immanentie en transcendentie zijn onderscheiden aspecten. Dit godsbeeld stemt overeen met het bijbelse beeld en de hoofdstroom van de christelijke leer. Bij een pantheïstisch godsbeeld valt God samen met het universum en (delen van) de wereld. God als de transcendente heeft geen plaats meer in het godsbeeld, maar ook God als de immanente die apart staat van de mens en de wereld, is verdwenen. God als de Andere is opgegaan in zijn schepping. Een voorbeeld hiervan is dat God gelijk staat aan de natuur. Het pantheïsme is aanwezig binnen het christendom, maar is er wel mee in tegenspraak. Zowel de Bijbel als de christelijke leer benadrukken dat God een aparte entiteit is, al dan niet kenbaar, los van de mens en los van zijn schepping. Bij het panentheïsme is het universum deel van God en God is de drijvende kracht van alles wat bestaat. Panentheïstische godsbeelden zijn ook binnen het christendom te vinden en er niet noodzakelijkerwijs mee in tegenspraak. Bij de abstracte en onpersoonlijke beelden kan er sprake zijn van achterliggende theïstische dan wel niet-theïstische godsbeelden of elementen ervan. Voorbeelden zijn God als Bron, God als Rots, God als Liefde, God als Kracht of Macht. Al deze benamingen komen voor in de Bijbel en worden gebruikt om God als Persoon (theïstisch godsbeeld) te beschrijven, maar zij kunnen ook een aanduiding zijn van een niet-theïstisch godsbeeld. Bij al deze indelingen lijkt het om duidelijk (te maken) onderscheid te gaan. In de levensverhalen van de respondenten zal blijken dat de grenzen vloeiender zijn.

Een aparte vermelding verdient het 'godsbeeld' zoals zich dat in de christelijke leer ontwikkeld heeft. Dit is het beeld van de drieënige God, Vader, Zoon en Geest. Deze drieëenheid is niet te benoemen als een indeling of als drie dimensies van een godsbeeld en daarom wordt deze hier apart gehouden van indelingen en dimensies. Evenzo is ook de Vadersnaam voor God een benaming die apart gezet moet worden van alle andere benamingen. Niet alleen omdat in psychologische zin deze naam complexe verbindingen legt tussen God en de aardse vader, maar ook omdat in theologische zin deze Vadersnaam in eerste instantie duidt op de relatie tussen God en Jezus en pas daarna op de relatie tussen God en mens.

6.3.2. Dimensies of aspecten

Behalve het indelen van godsbeelden naar 'soort', kan er ook binnen een godsbeeld onderscheid aangebracht worden. In de literatuur is er een grote variatie aan manieren van 'opdelen' van een godsbeeld in verschillende dimensies of aspecten (zie voor een klein literatuuroverzicht Hutsebaut en Verhoeven, 1995). Schaap-Jonker (2008, p.123) benoemt er een aantal in dichotomieën, namelijk subjectief versus objectief, individueel versus collectief (contextueel/cultureel, zo ook Foster en Keating, 1992; Kwon, 2005), rationeel versus affectief, en bewust versus onbewust. Zij concludeert echter dat deze dichotomieën wel onderscheiden aspecten van een godsbeeld weergeven, maar niet gescheiden aspecten. Zij staan in een voortdurende dynamische relatie tot elkaar. Dit betekent dat godsbeelden in psychologische

zin processen zijn, waarbij mensen hun ervaringen en kennis van de wereld, zichzelf, en God abstraheren naar een 'godsbeeld' (Schaap-Jonker, 2008, p.123). Deze verschillende dimensies, of aspecten van een godsbeeld kunnen gebruikt worden om zicht te krijgen op iemands godsbeeld(en) (Schaap-Jonker, 2008a, p.8). Individuele en collectieve godsbeelden bestaan naast elkaar of vallen samen. Hierbij zijn individu en (culturele) context verweven. Foster en Babcock (2001) wijzen er op dat mensen vele 'god-schemata' hebben, vaak met een 'core-god schema', maar dat niet alle god-schemata in elke situatie geactiveerd (hoeven te) worden.

Vanuit theologisch perspectief kunnen er eveneens verschillende dimensies of aspecten van een godsbeeld onderscheiden worden. Er kan onderscheid gemaakt worden tussen subjectieve en objectieve, of affectieve en rationele aspecten, bijvoorbeeld zoals ondervonden in de levenservaring en/of meegekregen met de leer. Collectief kan bijvoorbeeld een godsbeeld zijn zoals meegekregen uit de godsdienstige (sub)cultuur en individueel in de context van gezin en levenservaring. Janssen et al. (1994) maken bij hun onderzoek naar godsbeelden bij adolescenten, onderscheid in het godsbeeld tussen eigenschappen (attributies) van God en handelen van God. De attributies verdelen zij in interne attributies (d.w.z. eigenschappen) van God en externe attributies (bijvoorbeeld waar God woont). De interne attributies onderscheiden ze nog verder in ethische (God is goed, betrouwbaar, etc.) en mystieke (God is mysterieus, vaag, etc.). Het handelen van God verdelen zij in passief en actief handelen. Voorbeelden van passief handelen zijn 'weten, waken over', etc. Voorbeelden van actief handelen zijn 'scheppen, macht uitoefenen, ondersteunen, heersen, corrigeren, wonderen doen', etc. Een derde dimensie kan hieraan toegevoegd worden, namelijk de relationele dimensie waarbij het godsbeeld vooral bepaald wordt door de relatie die er bestaat tussen God en de individuele mens. Deze indeling van Janssen et al. is vooral van toepassing op een persoonlijk, theïstisch godsbeeld. Dit godsbeeld is een sterk relationeel godsbeeld, conform de God van de Bijbel die zichzelf openbaart en een relatie met de mens wil (*zie verder par. 6.5.*).

Het woord 'relatie' kent echter meerdere betekenissen dan alleen de relatie tussen twee personen of tussen een mens en haar theïstisch godsbeeld, een relatie die gekenmerkt kan zijn door liefde en vertrouwen, maar ook door allerlei andere gevoelens, zoals haat, afkeer, woede of wrok. Een relatie in een andere betekenis, namelijk die van een 'betrekking op' kan er ook bestaan tussen concepten, verschijnselen of dingen. Een relatie in deze zin kan er bestaan tussen een mens en niet-theïstische godsbeelden of andere levensbeschouwelijke elementen. Niet altijd zijn de verschillende aspecten duidelijk van elkaar te onderscheiden. Vooral de namen voor God die persoonlijk van aard zijn, verenigen vaak alle drie de aspecten, attributies, relatie en handelen, in zich. God als Koning, Vriend of Vader, zegt iets over zijn eigenschappen, zijn (verwachte) handelen en geeft ook een relatie weer. Onpersoonlijke beelden, zoals God als rots of burcht, zeggen vooral iets over zijn eigenschappen en/of zijn (passieve) handelen. Abstractere beelden van God als kracht of macht kunnen eveneens iets zeggen over toegedichte eigenschappen en/of zijn (actieve) handelen. Onpersoonlijke en abstracte beelden van God kunnen beide een relationele dimensie hebben, zij het in iets andere

zin dan zoals bedoeld wordt met de relatie tussen twee mensen of tussen een mens en haar persoonlijk godsbeeld. Aan God als een (positieve) macht of kracht bijvoorbeeld kan iemand zich toevertrouwen en dat valt dan onder de relationele dimensie. De beperkingen van de menselijke taal en het menselijk begrippenkader veroorzaken dan echter toch snel een ‘persoonlijke’ invulling. De relationele dimensie van godsbeelden is dus van complexere aard dan de andere dimensies. Bij het empirisch gedeelte zullen deze verschillende betekenissen van het woord ‘relatie’ terugkomen.

6.4. Theorie en onderzoek vanuit psychologisch perspectief

Dit onderzoek vindt plaats in de Nederlandse, c.q. westerse context, die eeuwenlang diepgaand door het christendom is beïnvloed. Na de Tweede Wereldoorlog is Nederland in toenemende mate geseculariseerd en is er tegelijk een grote religieuze en spirituele diversiteit ontstaan met zeer uiteenlopende ideeën en beelden over ‘de transcendentie’, waarbij er al dan niet iets van een ‘god’ aanwezig is. Het recente rapport ‘God in Nederland’ (Bernts en Berghuijs, 2016), dat verslag uitbrengt van onderzoek dat elke tien jaar hiernaar gehouden wordt, laat deze ontwikkelingen, met zijn schuivende panelen en steeds vloeiender grenzen, zien. De bespreking op deze plaats van de godsbeelden beperkt zich echter tot de godsbeelden die behoren tot de hoofdstroom van de christelijke traditie (*zie hoofdstuk 1*). God, c.q. godsbeeld(en), behoort tot de centrale concepten van het christelijk geloof. De ontwikkeling en het functioneren van godsbeelden in levens van mensen, wordt door vele factoren beïnvloed en kent een grote psychologische dimensie.

6.4.1. Vorming en ontwikkeling van godsbeelden

Vorming en ontwikkeling van godsbeelden vinden plaats binnen en als onderdeel van de godsdienstige ontwikkeling, en deze vindt uiteraard plaats binnen het geheel van de ontwikkeling en opvoeding. Klassieke ontwikkelingspsychologische theorieën, zoals die van Piaget, gaan uit van ontwikkeling als een proces, in stadia die elkaar opvolgen, beginnend bij de geboorte en voortgaand tot de volwassenheid, waarna een min of meer stabiele toestand bereikt is (Breeuwsma, 2001). Deze theorieën zien ontwikkeling als een relatief uniform en unilineair proces, waarbij de kinderjaren sterk bepalend zijn voor de latere levensfasen (id.). Daarnaast is er de levenslooppsychologie, die meer oog heeft voor de discontinuïteit en de grote variatie in de latere levensfasen, en die groot belang hecht aan allerlei contingente en contextuele factoren die de ontwikkeling beïnvloeden. Een verdere uitwerking van beide varianten is te vinden in Breeuwsma (2001). In de verschillende theorieën over godsdienstige ontwikkeling speelt de theorie van Piaget (in: Spilka e.a., 2003; Boyatzis, 2005 en 2013) over de psychologie van de ontwikkeling een grote rol. Zijn theorie behoort tot de klassieke ontwikkelingstheorieën, is retrospectief, lineair en sterk cognitief van aard. Fowler’s theorie van

de geloofsontwikkeling in stadia (faith development, wel te onderscheiden van religious development), is de meest bekende en uitgewerkte theorie (in: Spilka e.a., 2003). Hij leunt sterk op de theorie van Piaget en is daarmee eveneens lineair en vooral bepaald door de cognitieve componenten van de ontwikkeling. Een uitgebreidere weergave van de verschillende theorieën van de geloofsontwikkeling is te vinden in Spilka et al. (2003, pp.73-90) en bij Boyatzis (2005, 2013). De vraag is natuurlijk of een godsbeeld zich in vergelijkbare stadia ontwikkelt. Uit onderzoek blijkt dat leeftijd inderdaad een factor is bij de ontwikkeling van godsbeelden (in: Spilka et al., 2003; Boyatzis, 2005, 2013), maar naast vele andere factoren. Duidelijk is in ieder geval dat het jonge kind een sterk persoonlijk en antropomorf godsbeeld heeft en dat dit na het vijfde levensjaar afneemt, terwijl er dan in toenemende mate unieke (d.i. de menselijke overstijgende) eigenschappen aan God worden toegeschreven (Boyatzis, 2005, 2013). Jablonski (1998) noemt een leeftijd van zes jaar als begin van het abstractere denken van een kind over God en een leeftijd van twaalf jaar als het kunnen gaan begrijpen van metaforen en analogieën in het spreken over God. Voor dit onderzoek is een levensloopspsychologische theorie meer van toepassing, juist omdat daarin zoveel oog is voor de contingente en contextuele factoren, die immers bij een 'leven met incest' van zo'n grote invloed zijn. De godsdienstige ontwikkeling is niet het onderwerp van dit onderzoek, daarom wordt dit hier beperkt tot de vorming en ontwikkeling van godsbeelden (voor een uitgebreider overzicht van psychoanalytische en psychodynamische theorieën met betrekking tot religie, zie Wulff, 1997). In par. 6.5.2. zal dan kort de godsdienstige opvoeding en socialisatie aan de orde komen, als een van de contextuele factoren van de levensloopspsychologie.

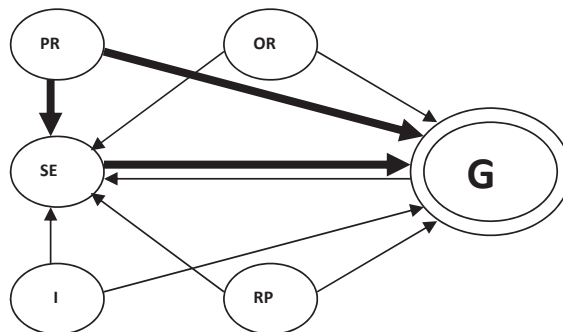
Freud was een van de eersten die psychoanalytische principes toepaste op o.a. religie. Na Freud, die God beschouwde als projectie van de aardse vaderfiguur, bedoeld om aan de verlangens van de mens naar bescherming en veiligheid te voldoen, zijn er twee belangrijke psychoanalytische theorieën ontwikkeld als verklaringsmodellen voor de vorming en ontwikkeling van het godsbeeld en de relatie tot God. Dat zijn de objectrelatietheorie van Rizzuto (1979), waarmee ze voortbouwde op het werk van Winnicott, en de attachmenttheorie van Kirkpatrick (1992), die Bowlby's attachmenttheorie uitbreidde naar het terrein van de religie. Beide theorieën worden, in wisselend belang door de tijd heen, in de godsdienstpsychologie gebruikt ter verklaring van allerlei godsdienstige verschijnselen.

6.4.1.1. De objectrelatietheorie

De psychodynamische objectrelatietheorie, waaraan vooral de naam van Winnicott verbonden is, gaat er vanuit dat de persoonlijkheid (het zelf) en de menselijke motivatie voortkomen uit de (vroege) affectieve relaties van het kind met externe objecten (doorgaans personen, zoals vader en moeder). Deze 'objecten', en de affectieve relatie daarmee, worden geïnternaliseerd en zij worden dan objectrepresentaties of ook wel mentale beelden genoemd. Deze geïnternaliseerde objectrelaties zijn dynamische structuren die van invloed zijn op de intrapsychische wereld en op de relaties van het zelf met objecten en personen in de externe we-

reld. Een centraal begrip in de objectrelatietheorie is het transitionele object dat een belangrijke affectieve objectrepresentatie present stelt bij de overgang van de ‘binnenwereld’ van het kind naar de buitenwereld. Hét voorbeeld hiervan is de knuffel, die de affectieve relatie met (meestal) de moeder representeert. Rizzuto (1974, 1979) breidde de objectrelatietheorie uit naar het domein van de religie. Binnen de objectrelationele stroming in het psychoanalytisch denken wordt religie gezien als relatie (Schaap-Jonker et al., 2000a, p.201). Geïnternaliseerde objectrelaties worden weerspiegeld in het godsbeeld en de relatie met God (id.). De objectrelatietheorie vindt de oorsprong van het godsbeeld, als objectrelationele voorstelling, in de vroege ouder-kind relaties. Beide ouders spelen hierbij een grote rol, maar op een complexe manier. Rizzuto (1979) legt hierbij sterke nadruk op de rol van de moeder als primaire verzorgingsfiguur. Daarnaast zijn belangrijke andere objectrelaties, het zelfconcept, religieuze instructie, religieuze praktijken, en contextuele en culturele factoren van invloed.

Door Bernhard Grom (1981, 1986, in: Wulff, 1997, p.368) zijn de factoren die volgens de objectrelatietheorie van invloed zijn op de vorming en invulling van het godsbeeld in een schema gezet (fig.10). De twee belangrijkste factoren zijn de relatie met de ouders en met het zelfbeeld (aangegeven door dikkere lijnen). Verder zijn daar dan de relatie met significante anderen, de religieuze instructie en de religieuze praktijken. Het zelfbeeld wordt bepaald door alle andere factoren, inclusief godsbeeld, maar het sterkst door de ouders (ook aangegeven met een dikkere lijn). Aangezien de invloed van de ouders op zowel godsbeeld als zelfbeeld het sterkste is, zijn zij in dit schema de meest bepalende factor in het geheel. Opvallend is verder dat Grom het beeld van en de relatie met God als één factor neemt.



PR = Parental relationship
 OR = Relationships to other significant persons or groups
 SE = Feelings of self-esteem (self-concept)
 G = Image of and relation to God

I = Instruction about God and God's relation to humankind
 RP = Religious practice: prayer, worship, scripture reading, religious discussions, the person's own reflections

Figuur 10. Grom's schema, summarizing the relation of the God image to other factors in the individual's life (in: Wulff, 1997, p.368).

God is een speciaal soort objectrepresentatie, een transitioneel object, gecreëerd door het kind uit representaties van primaire objecten. Anders omschreven: een mentale representatie, een innerlijk 'beeld', samengesteld uit cognitieve, affectieve en relationele kennis en ervaring (Rizzuto, 1974, 1976, 1979). Als transitioneel object verdwijnt God nooit helemaal gedurende het leven. Hij kan wel verworpen, ontkend of onderdrukt worden, maar blijft als transitioneel object altijd 'beschikbaar' voor menselijke levenssituaties en menselijke emoties (id.). Het psychische proces van het creëren en vinden van God als transitioneel object, is een levenslang proces dat alle ontwikkelingsprocessen volgt, alsook allerlei dynamische psychische processen, zoals verdediging, aanpassing, synthese, relatievorming (id.). Dit betekent dat er voortdurend actualisatie van het godsbeeld plaatsvindt (Putman, 1998; Dumez, 2004) als gevolg van of noodzakelijk door persoonlijke en/of contextuele veranderingen. Desondanks vindt actualisatie (accommodatie, naar Janoff-Bulman, of transformatie naar Pargament) niet altijd plaats. Er kan dan sprake zijn van verstarring van het godsbeeld, waardoor het niet meer adequaat kan functioneren in veranderende persoonlijke en/of culturele omstandigheden. Dat het godsbeeld alle psychische processen volgt, betekent eveneens dat het ook de invloed ondergaat van psychische processen die zich (kunnen) voordoen bij traumatisering (Bowman et al., 1987; Lemoncelli en Carey, 1996; LaMothe, 2002).

Op (delen van) de objectrelatietheorie is ook kritiek geleverd. Redmond (1993) kritiseert in haar dissertatie het hele concept van God als transitioneel object, omdat Rizzuto daarvoor veel te veel verschillen noemt tussen God en elk ander transitioneel object. Voor Redmond (1993, p. 166) is het belangrijkste verschil dat een transitioneel object bij het opgroeien door de processen van separatie en individuatie aan betekenis verliest, maar dat dit voor de christelijke God niet geldt, zelfs niet als Hij ontkend of verworpen wordt. Zijzelf legt vooral de nadruk op omgevingsfactoren (vader, moeder, kerk) bij de ontwikkeling van godsrepresentaties en stelt dat God veel meer een soort 'derde ouder' is dan een transitioneel object (id., pp. 173 ev.). Redmond (1996) vindt het denkbeeld van een godsrepresentatie als een speciaal soort transitioneel object in hoge mate inadequaat voor slachtoffers van seksueel misbruik in de kinderjaren die opgroeiden in een christelijke omgeving. Zij noemt hier slechts één punt van kritiek, namelijk de notie dat de godsrepresentatie 'gevonden' wordt door het kind in de omgeving. Volgens haar impliceert dit dat een kind controle heeft over die god en over de ontwikkeling van haar godsrepresentatie, met als gevolg dat als zij vele jaren later in therapie komt en hoort dat deze godsrepresentatie niet klopt, zij alsnog daar zelf de schuld van krijgt. Redmond legt de nadruk op het feit dat een kind in gezin, familie en geloofsgemeenschap op velerlei manieren een christelijk godsbeeld krijgt aangereikt, met een heel scala aan duidelijke attributies, waaronder die van de almachtige liefhebbende vader, de god die nooit verandert en alles onder controle heeft, de god die gehoorzaamheid eist en straft als er gefaald wordt, die lijden toelaat ten behoeve van 'een groter goed' (Redmond, 1993). Deze (en andere) attributies zijn onontkoombaar van invloed op het denken over en omgaan met het seksueel misbruik van het kind, en dan vooral ook op de betekenisgeving. Schaap-Jonker

(2008, p.122 ev.) kritiseert Rizzuto's focus op het 'transitional object' als 'object', omdat de vergelijking met de teddybeer (knuffel) inconsistent is en met het woord 'object' geen recht gedaan wordt aan de interactie tussen objectieve en subjectieve godsbeelden en culturele invloeden. Beter zou het zijn, volgens Schaap-Jonker, om de focus te richten op de 'transitional experience' die verkregen kan worden in de interactie met het 'object'. Hierdoor kan het godsbeeld betekenisvol blijven. Schaap-Jonker (2008, p.117 ev., 2008a, p. 4 ev.) heeft nog meer bezwaren tegen Rizzuto's theorie. Zo vindt zij dat Rizzuto onvoldoende recht doet aan de complexe relatie tussen de 'representation of God' en de 'parental representation', dat zij onvoldoende de invloed van de context en de cultuur meeneemt in haar theorie, en dat zij door haar scherpe onderscheid tussen 'image' en 'concept' (zie *par. 6.1.*) voorbijgaat aan de verwevenheid van cognitie en emotie. Ten slotte vermeldt zij als kritiek dat het godsbeeld op deze manier beperkt wordt tot de onbewuste representatie van God, terwijl het juist op bewust en cultureel niveau verbonden wordt met God en het spreken over God (Schaap-Jonker, 2008a). Ook Kwon (2005) maakt bezwaar tegen de onderwaardering in Rizzuto's theorie van de invloed van de cultuur op de vorming van het godsbeeld. Bovendien, zo stelt de auteur, is cultuur niet alleen iets dat buiten de persoon bestaat, maar dat ook in de persoon zelf zit. Een 'representation of God' ontstaat dus volgens Kwon uit een complexe interactie tussen het zich ontwikkelende zelf(gevoel) en allerlei individuele en collectieve culturele invloeden, in het prelinguaal stadium als mentale beelden, daarna uitgedrukt in en geïnternaliseerd door middel van de taal. Evenals van der Lans, wijst Kwon er op dat een godsbeeld niet onafhankelijk is, maar ook sterk bepaald wordt door het 'zelf' en de interactie tussen die twee, in een bepaalde context en beïnvloed door de cultuur. Onderzoek naar objectrelaties is vooral psychologisch onderzoek, daarom kan in dit onderzoek geen recht gedaan worden aan alle objectrelationele aspecten van de weergegeven godsbeelden.

De objectrelatietheorie legt sterke nadruk op de relatie tussen godsbeeld en zelfbeeld (Rizzuto, 1979; Nelson, 1996; Lawrence, 1997). Het godsbeeld is een dynamisch element in het zelf, en godsbeeld en zelfbeeld beïnvloeden elkaar voortdurend wederzijds. Over de terminologie ten aanzien van het zelfbeeld kan iets vergelijkbaars gezegd worden als over de term godsbeeld. In het Nederlands is de term 'zelfbeeld' ingeburgerd, maar kan inhoudelijk verschillend gebruikt worden. In de wetenschappelijke literatuur wordt vooral de term 'zelfconcept' gebruikt (Roukema-Koning, 1998) dat doelt op een cognitief-affectief zelfschema dat dynamisch en multidimensioneel is. In het Engels wisselen 'self-concept', 'self-image' en 'self-esteem' elkaar af, zonder duidelijk onderscheid ten opzichte van elkaar. Ook hierbij zou een onderscheid in 'self-representation', 'self-image' en 'self-concept', analoog aan de termen voor het godsbeeld, verhelderend werken.

In de eerste twee à drie levensjaren ontwikkelt zich een, vooral lichamelijk, zelfbesef (Breeuwsma, 2001). Daarnaast en daarna ontwikkelt zich een intern zelfbeeld of zelfgevoel, met eigen gevoelens en ideeën. Dit interne zelfbeeld ontwikkelt zich vooral in relatie tot (belangrijke) andere mensen (Uleyn, 1993; Breeuwsma, 2001), daarom wordt het wel het 'spie-

gelbeeldzelf' genoemd (Rooijendijk e.a., 1998). Het zelfbesef, het spiegelbeeldzelf, en de eigen gevoelens en ideeën, vormen met elkaar het zelfbeeld, dat eigenlijk, analoog aan het godsbeeld, zelfrepresentatie genoemd zou moeten worden. Zelfconcept verwijst dan naar de (cognitieve) opvattingen en denkbeelden die mensen over zichzelf hebben (Breeuwsma, 2001), terwijl 'self-image' meer de gevoelens en ervaringen omvat. Voor dit onderzoek wordt de term 'zelfbeeld' gebruikt, om dezelfde redenen als waarom gekozen is voor de term 'godsbeeld'. Zelfwaardering en zelfvertrouwen zijn onderdeel of uitkomst van het zelfbeeld. Het zelfbeeld wordt ontwikkeld in de relatie met de psychosociale omgeving (Erikson, 1968; Roukema-Koning, 1998, Breeuwsma, 2001), waarbij de ouders een grote invloed hebben. Het zelfbeeld is een proces dat gedurende het hele leven aan verandering onderhevig is en beïnvloed wordt door persoonlijke en contextuele factoren. Godsbeeld en zelfbeeld behoren beide tot de 'global assumptions' (Doka, 2002), de diepliggende cognitieve schemata. Godsvoorstelling en religieuze ervaring hangen op een dynamische manier samen met de structuur en de dynamiek van het zelfbeeld en dit weer met het patroon van de relaties (Rizzuto, 1979; Uleyn, 1993; Nelson, 1996; Lawrence, 1997; Roukema-Koning, 1998). Inzicht in het godsbeeld en de relatie tot God geeft inzicht in zelfbeeld en vroege relaties, en andersom (Schaap-Jonker et al., 2000a).

6.4.1.2. De attachmenttheorie

Bij Bowlby's attachmenttheorie staan de gehechtheidsrelaties tussen de ouders en het kind centraal. Deze gehechtheidsrelaties zijn bron van troost, bescherming en veiligheid. De vroege gehechtheid is van invloed op het sociaal gedrag en op de latere relaties. Een kind kan meerdere gehechtheidsrelaties ontwikkelen die van verschillende aard kunnen zijn (in: Schaeffer-van Leeuwen, 2011). Op basis daarvan ontwikkelt een kind gehechtheidsrepresentaties (id.) en neemt deze, net als andere representaties, mee in het verdere leven. Hier raken objectrelatietheorie en attachmenttheorie elkaar. Bij volwassenen kunnen er zo gehechtheidsstijlen te onderscheiden zijn, die hun basis vinden in de kinderjaren. Gehechtheidsrelaties worden op verschillende manieren onderscheiden, zoals in de drie soorten veilig, onveilig en vermijgend/ambivalent, maar ook wel in de twee soorten veilig en onveilig, waarbij dan de onveilige soort weer verdeeld kan worden in angstig-vermijgend en angstig-ambivalent. Later werd voorgesteld onderscheid te maken in twee nog weer andere dimensies (vermeld in Beck en McDonald, 2004), namelijk 'avoidance of intimacy' en 'anxiety of abandonment' met een viervoudige typologie, namelijk 'secure', 'preoccupied', 'fearful' en 'avoidant'. Attachmentstijlen bij volwassenen worden eveneens op verschillende manieren onderscheiden (zie voor een korte vermelding: Muller et al., 2000).

De attachmenttheorie, toegepast op religie (Kirkpatrick en Shaver, 1990; Kirkpatrick, 1992), ziet God als de gehechtheidsfiguur bij uitstek ten behoeve van het creëren van een zekere basis en een veilige haven (vertrouwen, troost en veiligheid) om het leven aan te kunnen. Twee mogelijkheden zijn er dan: God kan dienen als vervangende gehechtheidsfiguur als er in de vroege gehechtheidsrelaties (vooral die van ouder-kind) geen zekere en stevige gehechtheid

was, dit heet de compensatiehypothese (Kirkpatrick en Shaver, 1990), of met God is er een gehechtheidsrelatie die overeenkomt met de aard en kwaliteit van de vroege gehechtheidsrelaties, dit wordt de correspondentiehypothese genoemd. Later werden bij de correspondentiehypothese de factoren 'religiositeit van de verzorgers' en 'religieuze socialisatie' toegevoegd (vermeld in: de Roos, 2006).

Er is en wordt veel onderzoek gedaan naar het verband tussen gehechtheid(sstijlen) aan mensen en gehechtheid aan God (zie voor een overzicht: Stulp, 2011). Het is duidelijk dat dit verband er is, maar de resultaten zijn nog lang niet eenduidig, al lijkt er meer steun gevonden te worden voor de correspondentiehypothese. Meerdere variabelen lijken ook een rol te spelen.

Een aantal kritische opmerkingen zijn gemaakt ten aanzien van de hele attachmenttheorie of ten aanzien van aspecten ervan. Kaufman (1981, p. 70 ev.) merkt op dat bij deze toepassing van de attachmenttheorie wel bedacht moet worden dat God als de perfecte attachmentfiguur van een totaal andere 'soort' is dan de ouders als attachment figuren. God blijft toch een 'idea', een symbool, en de ouders zijn concrete objecten. Desondanks, stelt hij, zijn beide soorten attachment met elkaar verbonden en beïnvloeden ze elkaar. Zij kunnen elkaar versterken, maar aberraties in de ene bedreigen ook de andere. Miner (2007) sluit zich bij deze kritiek aan en wijst op de gevaren van reductionisme door de eenzijdigheid van cognitieve modellen, op het risico op projectiehypothese, en op het voorbijzien aan de verschillende eigenschappen van God die elk voor zich een andere factor in attachment kunnen zijn. Een groot manco in de toepassing van de attachmenttheorie op religie ziet zij in het niet uitwerken van het concept 'God'. Voor het christendom geldt een trinitarisch beeld van God, namelijk Vader, Zoon en Geest, maar omdat de attachmenttheorie met betrekking tot attachment aan God sterk leunt op de analogie van de vader-kind relatie, ziet zij een reductie van de trinitarische God tot alleen de Vader-God. Ten slotte noemt zij als punt van kritiek het feit dat er bij de attachmenttheorie weinig of geen aandacht is voor de wederzijdsheid van relaties met ouders, belangrijke anderen, de christelijke gemeente, de Bijbel, en vooral met God. Het voorbijzien aan Gods directe bijdrage aan de relatie, en niet alleen via de primaire verzorgers, vindt zij in theologische zin een manco. Vervolgens is als punt van aandacht genoemd (in: Stulp, 2011), dat er verschil is tussen het zoeken en het vinden van veiligheid in de relatie met God. Vooral bij onveilig gehechte mensen kan hier een spanning tussen bestaan, wat onderzoeksresultaten kan vertroebelen. Beck en McDonald (2004) wijzen er op dat de attachmenttheorie een belangrijke beperking heeft: deze theorie vooronderstelt een persoonlijk godsbeeld, omdat er anders niet van attachment in eigenlijke zin sprake kan zijn. Granqvist en Kirkpatrick (2013, p.150) benoemen dit manco van de attachment theorie ook, maar stellen dat ook niet-theïstische spiritualiteit aan attachment verbonden kan zijn, maar dan op een indirecte manier, namelijk via mediators (als bijvoorbeeld dissociatieve verschijnselen aanwezig zijn bij zowel de attachment relaties als de vorm van spiritualiteit). De objectrelatietheorie daarentegen heeft wel de mogelijkheid in zich dat een abstract godsbeeld kan functioneren als 'transitional object' of 'transitional experience'.

6.4.1.3. Vergelijking van beide theorieën

Beide theorieën kunnen een theoretisch kader bieden en aandacht hebben voor zowel het godsbeeld als de relatie met God. Bij de objectrelatietheorie ligt meer nadruk op het godsbeeld en bij de attachmenttheorie meer op de relatie, maar beide kunnen verklaringen bieden voor godsbeeld en religieus gedrag. Wel is de attachmenttheorie minder toepasbaar bij onderzoek op andere terreinen van religie door de (beperkte) focus op relaties (Granqvist, 2011). Methoden van onderzoek verschillen nog veel (in: Stulp, 2011). Bij de objectrelatietheorie wordt veel gebruik gemaakt van kwalitatief onderzoek en analyse, bij de attachmenttheorie ligt de nadruk op meetbaarheid en objectiviteit. Onderzoek naar godsbeelden vanuit attachment perspectief is een onderzoek dat meer thuishoort op het psychologische terrein en meer kwantitatief van aard is. Voor beide theorieën geldt ten slotte, dat zij het gevaar in zich hebben reductionistisch te zijn, namelijk in het beschouwen van representaties van God als uitsluitend projecties van menselijke fenomenen (objecten en/of relaties) op God (Miner, 2007; in: Stulp, 2011).

Ondanks de hiervoor genoemde bezwaren blijft de objectrelatietheorie, meer dan de attachmenttheorie, geschikt voor het doel van dit onderzoek als verklaringsmodel van de vorming en ontwikkeling van godsbeelden bij kinderen. De attachmenttheorie focust op maar één facet, namelijk de (primaire) gehechtheidsrelatie(s), terwijl bij de objectrelatietheorie meerdere factoren in beeld zijn, zoals het proceskarakter van het godsbeeld, de veelvormige rol van de beide ouders, de relatie tussen zelfbeeld en godsbeeld, en de invloed van emotionele factoren. Later werd ook de rol van contextuele en culturele factoren erkend en ingevoegd (Schaap-Jonker, 2008). De attachmenttheorie kan ook ingevoegd worden in de objectrelatietheorie, namelijk door de attachmentrelaties te beschouwen als een (belangrijke) contextuele factor. Door het meenemen van de vele invloedsfactoren sluit de objectrelatietheorie voor dit onderzoek beter aan bij de transactionele kant van het proces van traumatisering, coping en PTG, én bij de kenmerkende gevolgen van incest, namelijk de schade aan de persoonlijkheid en aan het relationeel vermogen (de basisassumpties van de waarde van het zelf en van de goedwillendheid van de wereld). De objectrelatietheorie, met zijn aandacht voor meer invloedsfactoren dan alleen de ouders, past ook beter dan de attachmenttheorie bij het socio-ecologische model van Uri Bronfenbrenner (1979) dat gekozen is om de gehele context van traumatisering van een kind goed in beeld te krijgen.

6.4.2. Onderzoek naar godsbeelden vanuit psychologisch perspectief

Godsbeelden zijn vanaf de tweede helft van de 20^e eeuw een belangrijk onderzoeksonderwerp binnen de godsdienstpsychologie (van der Lans, 2001). Al dit onderzoek kent een grote variatie aan methodes, elk met voordelen en beperkingen (zie hiervoor Spilka et al., 2003, p. 89 ev.). Veel onderzoek is descriptief (Janssen et al., 1994), ander onderzoek wordt vooral bepaald door een specifieke achterliggende godsdienstpsychologische theorie, zoals de objectrelatietheorie of de attachmenttheorie, en zoekt daarin verklaringen voor de godsbeelden.

Onderzoek naar godsbeelden is ook in te delen in onderzoek naar de inhoud van de godsbeelden, naar de betekenis en het functioneren van deze godsbeelden en naar de relatie tussen godsbeelden en andere concepten. Door deze grote variatie in soorten en methoden van onderzoek is het niet mogelijk op deze plaats een volledig overzicht te geven van al het onderzoek naar godsbeelden. Uitgebreidere overzichten zijn te vinden in Spilka et al. (2003) en Schaap-Jonker (2004, 2008). Door de variatie aan mogelijke godsbeelden en de verschillende dimensies van een godsbeeld, gecombineerd met de veelheid aan methodes, is het niet gemakkelijk om algemene eenduidige uitkomsten van onderzoek te vermelden. Vermelding van onderzoek en uitkomsten op deze plaats is dan ook fragmentarisch en meer bedoeld als voorbeeld.

Janssen et al. (1994) onderzochten godsbeelden bij Nederlandse jonge mensen. Bij de ene groep was de gemiddelde leeftijd achttien jaar, bij de andere vijftien. Zij gebruikten zowel open als gesloten vragen. Een opvallend resultaat was dat er geen gemeenschappelijke taal was bij het beschrijven van God in de eigen woorden. 32% beschreef God naar wie Hij is, 75% naar wat Hij doet. Meisjes gebruikten meer ethische woorden om God te beschrijven en meer woorden die duiden op ondersteuning, jongens gebruikten meer woorden die te maken hadden met scheppen en macht. Als er specifiek gevraagd werd naar het geslacht van God, overheerste het beeld van God als een man (52%). Maar in de eigen woorden van de respondenten overheersten de onpersoonlijke en abstracte termen. Janssen en Prins (1998) ontdekten in hun onderzoek eveneens dat er geen gemeenschappelijk taal aanwezig was voor het godsbeeld. Zij concluderen dat traditionele beelden en metaforen kennelijk voor jongeren hun geloofwaardigheid hebben verloren, want deze jongeren gaven de voorkeur aan vage en abstracte beelden van God. Bovendien werd God meer benoemd naar zijn activiteiten dan naar zijn wezen. God werd nauwelijks aangeduid in ouderlijke of gender termen. Van der Ven (1998a) ontdekte in zijn onderzoek bij een aselechte groep Nederlanders dat zij slechts onderscheid maakten tussen antropomorfe en niet-antropomorfe godsbeelden, maar dat gelovigen binnen deze groep binnen de antropomorfe godsbeelden nog veel meer onderscheid vertoonden. 36% van de hele groep en 66% van de gelovige groep beschikte over twee of meer godsbeelden en waardeerde die positief. De niet-antropomorfe godsbeelden waren in beide groepen dezelfde. Het recente onderzoek 'God in Nederland 1966-2015' laat zien dat het geloof in een persoonlijk God die zich met ieder mens bezig houdt ook na de jaren '90 van de vorige eeuw drastisch is afgenomen (Bernts en Berghuijs, 2015, p.65). Hetzelfde geldt, zij het in iets mindere mate, voor het geloof in een hogere macht (id.). Bij dit onderzoek wordt er overigens geen verschil gemaakt naar leeftijd. Lawrence (1997) testte twee soorten schalen (God Image Inventory en God Image Scale) die ontwikkeld waren op basis van Rizzuto's onderscheid in concept en image of God. Beide schalen bleken valide en betrouwbaar. Saur en Saur (1993) ontwikkelden een test om bewuste en onbewuste aspecten van gebed zichtbaar te maken. De resultaten van hun onderzoek naar gebed ondersteunden de bruikbaarheid van Winnicott's 'transitional sphere' om religieuze ervaringen te verklaren. In het gebed kwamen

de gelovigen deze transitionele ruimte binnen en ontmoetten er hun god(sbeeld). Brokaw en Edwards (1994) vonden in hun onderzoek dat de ontwikkeling van de objectrelaties positief gerelateerd was aan een liefhebbend godsbeeld. Hall en Brokaw (1995) onderzochten de relatie tussen de ontwikkeling van objectrelaties (d.i. de mate van afhankelijkheid van anderen), godsbeelden en spirituele volwassenheid (d.i. de mate en aard van de afhankelijkheid van God). Zowel de ontwikkeling van de objectrelaties als de godsbeelden bleken positief te correleren met spirituele volwassenheid. Kirkpatrick en Shaver (1990) onderzochten de relatie tussen individuele verschillen in attachmentrelaties tussen kind en ouders en religieus geloof en betrokkenheid van deze kinderen als volwassene. Uit de resultaten bleek dat deze relatie complex was. Niet alleen de aard van de attachment met elk van de beide ouders speelde een rol, ook de religieuze opvoeding en de mate van religiositeit van vooral de moeder waren factoren van belang. De resultaten leken, voorzichtig gesteld, de compensatiehypothese te ondersteunen. Granqvist (1998) deed hetzelfde onderzoek. Ook hij kwam tot de conclusie dat de religiositeit als volwassene niet een 'simpel' gevolg was van de vroege ouder-kind relaties en niet te vatten was in de tweedeling compensatiehypothese – correspondentiehypothese. Er bleek ook een relatie te zijn tussen de attachment kwaliteit en de aard van de religiositeit van de ouders, en hij vond, in tegenstelling tot Kirkpatrick en Shaver, dat variabelen gerelateerd aan de vader meer van invloed waren dan die gerelateerd aan de moeder. Zijn constatering (p.365) was dan ook: '...er is meer in religie dan attachment...'. Deze constatering leidde tot een aantal theoretische en methodologische verfijningen (in: Granqvist, 2011). Eshleman et al. (1999) onderzochten de relatie tussen de afstand en de betrokkenheid die kinderen ervaren van God met de betrokkenheid van de ouders bij de opvoeding (quality time), het denken van het kind over het geslacht van God, en Gods betrokkenheid bij problemen. Uit de resultaten bleek dat hoe minder de 'quality time' van beide ouders was, hoe dichterbij God werd ervaren. Jongens ervoeren God dichterbij als Hij als man gedacht werd, meisjes juist als Hij niet als man (als vrouw, of als geen van beiden) gedacht werd. Leef-tijd was eveneens een factor: hoe ouder, hoe meer God ervaren werd als dichtbij en betrokken, vooral als er een zorgbehoefte was. Dickie et al. (1997) onderzochten in drie studies bij kinderen van vier tot elf jaar het verband tussen hoe deze kinderen hun ouders zagen en hoe zij God zagen. De attachmenttheorie werd gebruikt als basis voor de hypothesen en voor het godsbeeld werden twee eigenschappen gebruikt, namelijk zorgend en machtig. De resultaten lieten zien dat beide ouders van invloed waren op het godsbeeld, waarbij gender en leeftijd van invloed waren op de resultaten. Als beide ouders als zorgend en machtig ervaren werden, werden deze eigenschappen ook God toegedicht. Vooral de ervaring van een zorgende vader en van een machtige moeder zorgden voor een sterke ervaring van God als zorgend en machtig. Jongere kinderen zagen God meer als vader, oudere meer als moeder, wat er op kan wijzen dat naarmate kinderen loskomen van de moeder, God een perfecte vervangende attachmentfiguur wordt. Meisjes zagen meer gelijkenis tussen de ouders en God dan jongens. Jonge meisjes zagen zowel God als de vader als aanmerkelijk minder machtig dan jonge jon-

gens. Oudere kinderen zagen meer gelijkenis tussen de ouders en God, en die meer zorgend en machtig, dan jongere kinderen. Ook dit is te verklaren volgens de attachmenttheorie, met God als substituut attachmentfiguur. Deze resultaten golden voor de eerste twee studies. In de tweede studie werden meer traditionele rollen gevonden: de moeder werd als meer zorgend ervaren. In deze studie werd ook gevonden dat als de vader afwezig was, zowel God als vader als meer zorgend en machtig ervaren werd. Dit zou volgens de auteurs verklaard kunnen worden door idealisering van de feitelijke (imperfecte, want afwezige) vader. In de derde studie werd gevonden dat de ouder van hetzelfde geslacht het meest van invloed was op het ervaren van Gods zorg. Dit is te verklaren door de processen van identificatie en projectie. De algemene conclusie uit dit onderzoek was dat beide ouders zowel direct als indirect het godsbeeld van het kind beïnvloeden en dat de attachmenttheorie goed bruikbaar is om dit te verklaren. Barrett en Holmes (2001) vonden in hun onderzoek dat de attachmentrelaties met de ouders ook van invloed waren op interpretaties van situaties, al dan niet bedreigend, en de mogelijke acties in de vroege volwassenheid, proactief, agressief of vermijdend. Rowatt en Kirkpatrick (2002) ontwikkelden een schaal om dimensies van attachment te meten en toonden aan dat attachmentrelaties met God correspondeerden met allerlei persoonlijkheidskenmerken, religiositeitsvariabelen en psychologische variabelen. Beck en McDonald (2004) ontwikkelden de 'Attachment to God Inventory' en testten in hun onderzoeken deze schaal, maar ook de correspondentie- en compensatiehypothese. Hun onderzoek leek de correspondentie-hypothese te steunen, vooral bij de 'anxiety' dimensie van attachment. Beck (2006) paste de attachmenttheorie toe op de theologie. Hij onderzocht of de aard van de attachmentrelatie met God van invloed was op wat hij noemt de 'theological exploration'. Het bleek dat vooral een 'secure' attachmentrelatie met God leidde tot meer onderzoek, meer tolerantie ten aanzien van andere meningen op geloofsgebied en tot een rustiger eigen geloofsbeleving met behoud van de kerndoctrines. 'Avoidance' attachmentrelaties verwierpen daarentegen de christelijke orthodoxie en 'fearful' attachment liet minder theologisch onderzoek zien en minder tolerantie ten aanzien van andere meningen. Hij verklaart dit door de angst in de steek gelaten te worden, vergelijkbaar met kinderen met 'insecure' attachment die ertoe neigen dicht bij de verzorger te blijven. De Roos (2006) testte in twee onderzoeken de correspondentiehypothese en de herziene correspondentiehypothese (d.i. aangevuld met de religiositeit van de verzorgers en met de religieuze socialisatie) bij een groep schoolkinderen met een gemiddelde leeftijd van ruim vijf jaar, christelijk en niet-christelijk opgevoed. Een van de resultaten was dat religieuze socialisatie een belangrijke factor was in de ontwikkeling van godsbeelden bij het jonge kind. Een ander opmerkelijk resultaat was dat de relaties van het kind met moeder, vader en leerkracht elkaar konden compenseren bij de ontwikkeling van een intieme relatie met God. In Stulp (2011) ten slotte, wordt veel onderzoek vermeld dat diende om meer duidelijkheid te krijgen over de compensatie- en/of de correspondentiehypothese, de relatie tussen gehechtheid aan God en allerlei persoonlijke variabelen, stress en coping, emotioneel en spiritueel welbevinden. De verbanden waren complex. Wel bleek

steeds dat onveilige, angstige gehechtheid aan mensen het sterkst doorwerkte in de relatie met God.

Behalve onderzoek vanuit specifiek objectrelationeel- of attachmentperspectief, is er ook ander onderzoek naar de relatie tussen godsbeeld en ouders. Godin en Hallez (1965) onderzochten of er individueel relaties zijn tussen het eigen ouderbeeld en het godsbeeld en of daarbij constanten aanwezig zijn. Uit de resultaten bleek o.m. dat vooral de voorkeursouder van invloed was op het godsbeeld. De correlatie tussen ouderbeeld en godsbeeld leek sterker en frequenter met het moederbeeld bij mannen en het vaderbeeld bij vrouwen. Conditionering, gebaseerd op beide ouderbeelden, is des te sterker naarmate er een duidelijke voorkeur voor of verwerping van een ouder is. Dan wordt het godsbeeld sterker getrokken naar de voorkeursouder, of in ernstige mate gecompromitteerd door de close relatie met de niet-voorkeursouder. Een invloedrijk onderzoek was dat van Vergote en Tamayo (1981). Zij onderzochten de relatie tussen (factoren van) ouderbeelden en godsbeeld. De resultaten lieten zien dat beide ouders, zowel de feitelijke ouders als de symbolische ouders, op een complexe manier van invloed zijn op het godsbeeld. Heller (1986) onderzocht dimensies van godsbeelden bij kinderen tussen de vier en twaalf jaar. Zoals verwacht speelden de ouders, de leeftijd, gender en religieuze socialisatie een grote, onderling verweven, rol. In het onderzoek van Janssen et al. (1994) bleek meer dan de helft van de godsbeelden van de onderzochte Nederlandse adolescenten geen relatie te hebben met de symbolische vader- of moederfiguur, en als er gelijkenis genoemd werd, was dat bijna nooit gelijkenis met de moeder. Het klassieke beeld van God als een vader was duidelijk dominant (28%), en 15% gaf aan dat het godsbeeld gerelateerd was aan beide symbolische ouderfiguren. Bij de relatie van het godsbeeld met de eigen ouders werd door 59% beide ouders genoemd, de eigen vader scoorde 25%. Opvallend is dat waar slechts 1% het godsbeeld relateerde aan de symbolische moederfiguur, er 100% het godsbeeld relateerde aan de eigen moeder. In het artikel wordt hier verder niet op ingegaan. God werd in hun onderzoeksgroep voornamelijk als mannelijk gezien. Als argumentatie hiervoor werden de traditionele beelden van God in de taal, de beelden en in de Bijbel genoemd. Maar bij het spreken in eigen woorden over God, werden vooral onzijdige, onpersoonlijke of abstracte termen gebruikt. In veel onderzoek dat eerder genoemd is bij attachment en ouderbeelden, komt ook regelmatig het genderspect naar voren. Ook in het onderzoek van Putman (1998) ontbraken vrouwelijke beelden voor God vrijwel geheel. In het onderzoek van Ganzevoort (1994a, p.160-162) naar functie en verandering van geloof in een crisis, werd (summier) gekeken naar de relatie tussen ouderbeelden en godsbeeld van de respondenten. Bij ruim de helft van de respondenten was er geen duidelijke overeenkomst tussen het beeld van een van de ouders en het godsbeeld. Als er herkenning was tussen moederbeeld en godsbeeld dan vrijwel alleen gelijktijdig met herkenning tussen vaderbeeld en godsbeeld. Van der Lans (2001) noemt nog meer onderzoek naar de relatie tussen godsbeelden en ouderbeelden. De resultaten geven een complex beeld hiervan. Dickie et al. (2006) onderzochten de invloed van ouderbeelden

en zelfbeelden op godsbeelden bij jongvolwassenen. Zij veronderstelden dat de invloed van de ouders op het godsbeeld (ook) liep via het zelfbeeld. Zij keken naar de aspecten van het godsbeeld van nabijheid, zorgend, machtig, en straffend/oordelend. De hypothese werd bevestigd, maar er bleek tegelijk dat gender en welk aspect van het godsbeeld het betrof, van invloed waren op de uitkomsten. Alleen voor dochters was het zelfconcept een interveniërende factor tussen de zorg en macht van beide ouders en die van het godsbeeld. De resultaten lieten ook zien dat voor mannen de moeders meer dan de vaders van invloed waren op hun zelfwaardering (niet hun zelfconcept) en daarmee bijdroegen aan een zorgend godsbeeld, een gevoel van meer nabijheid van God en een grotere religiositeit. Voor vrouwen gold dat de vader en moeder samen bijdroegen aan een zorgend en machtig godsbeeld, maar niet via de zelfwaardering. Opvallend in het totaalplaatje, zo zeggen de auteurs, is de moeder als kritische factor in de ontwikkeling van godsconcept en geloof. Straffende en/of oordelende ouders waren direct van invloed op het beeld van een straffende en/of oordelende God en niet via het zelfbeeld. Tot in de volwassenheid bleken de ouders, en dan in het bijzonder de moeder, van invloed op godsbeeld en geloof. Schaap-Jonker et al. (2000b) onderzochten het verband tussen godsbeeld en persoonlijkheidspathologie bij psychiatrische patiënten. Twee dimensies van het godsbeeld werden onderzocht: gevoelens ten opzichte van God en de ervaring van het handelen van God. Het bleek dat naarmate er ernstiger persoonlijkheidspathologie was (volgens de criteria van DSM-IV), er meer negatieve gevoelens ten aanzien van God waren en dat zijn handelen eveneens als negatiever ervaren werd. Het godsbeeld van mensen uit de gereformeerde gezindte verschilde op één punt met dat van anderen: God werd vaker en/of sterker ervaren als heerser, straffende en rechter. Dit vindt zijn oorzaak volgens Schaap-Jonker et al. (2000b) in de theologie binnen de gereformeerde gezindte. In verschillende onderzoeken kwam naar voren dat mensen die in therapie waren meer negatieve en minder positieve kenmerken van hun godsbeeld noemden dan een controlegroep (in: Schaap-Jonker, 2008a). Bowman et al. (1987) vonden bij hun onderzoek van zeven vrouwen met DIS dat er niet alleen splitsing in de persoonlijkheid was, maar ook splitsing in het godsbeeld: zowel de eerste als de tweede persoonlijkheid (zo genoemd door de onderzoekers) had een godsbeeld, die echter (sterk) van elkaar verschilden. De conflicterende godsbeelden reflecteerden de conflicterende zelfbeelden én ouderbeelden. Braam et al. (2010) onderzochten hoe aspecten van het godsbeeld samenhangen met schuldgevoelens bij ouderen met en zonder depressie. Bij niet-depressieve ouderen leken schuldgevoelens een weergave van een als steunend beleefde omgang met God. Bij depressieve ouderen daarentegen bleken schuldgevoelens gekoppeld aan een beleving van God als heersend, straffend of op de proef stellend. Kwon (2005) neemt haar eigen levensverhaal als Koreaanse als 'case-study' om te betogen dat biografie en culturele context, inclusief de taal als drager daarvan, van grote invloed zijn op het godsbeeld. Met behulp van Winnicott's 'transitional object and experience' wordt betoogd dat God zowel gevonden als gecreëerd wordt op collectief (sociaal) en intrapsychisch niveau.

Als algemene conclusie kan vooral gesteld worden dat leeftijd, gender, ouders, de relatie tot de ouders, en de religieuze socialisatie belangrijke factoren zijn bij de ontwikkeling van godsbeelden.

6.5. Theorie en onderzoek vanuit theologisch perspectief

In het voorgaande gedeelte, over godsbeelden vanuit psychologisch perspectief, werd al duidelijk dat godsbeelden zich in psychologische zin niet ontwikkelen in het luchtledige, maar in een context. In de weergave van de theorieën en de voorbeelden van onderzoek is te zien dat dit een westerse, sterk door het christendom beïnvloede context is. Dat betekent dat een scheiding in godsbeelden vanuit psychologisch en vanuit theologisch perspectief tot op zekere hoogte een kunstmatige scheiding is. Psychologie en theologie zijn twee verschillende perspectieven op christelijk geloof en zij kunnen alleen bij elkaar gehouden worden door het geloof dat God de Schepper van de mens is, inclusief alle biologische systemen en psychologische mechanismen. Dat geloof kan recht doen aan zowel psychologie als theologie, aan menselijke psychologie en goddelijke aanwezigheid en handelen tegelijk. De psychologische processen zijn onontkoombaar door de (voorbij) christelijke context gestempeld, of de betrokkenen nu gelovig zijn of niet. Dat betekent bijvoorbeeld dat wanneer iemand zegt niet (meer) in God te geloven, er meestal bedoeld zal worden op de christelijke God. Psychologische processen zijn verweven met contextuele factoren, waaronder het opgroeien in een door het christendom gestempelde samenleving. Rizzuto (1979, p. 47 ev.) vermeldde deze aspecten ook al bij haar onderzoek. Overigens kan in de huidige tijd wel de vraag gesteld worden of er voor velen nog wel een “god” beschikbaar is om te dienen als transitioneel object of als attachmentfiguur. Dit vereist namelijk een min of meer persoonlijk godsbeeld. Van der Lans (2001) vermeldde al het vele gebruik van niet-persoonlijke beelden bij zijn onderzoeksgroep.

Bij godsbeelden vanuit theologisch perspectief is er allereerst de premisse van de externe realiteit van God, anders gezegd ‘God bestaat’ en Hij bestaat buiten ons. Deze premisse berust op het geloof in Gods openbaring van zichzelf in vooral de Bijbel. Spero (1992) noemt dit de deocentrische bron van het godsbeeld. Naast deze deocentrische bron, noemt hij de antropocentrische bron voor het godsbeeld. Deze bron omvat het gehele psychische proces waarbij een godsbeeld wordt gevormd en ontwikkeld. Beide bronnen samen, vormen dan het godsbeeld. Zoals in het psychologische gedeelte al aan de orde kwam, omvat in ieder geval de antropocentrische bron zowel de cognitieve kant (concept of God), als de emotionele en ervaringskant (God image), samen de ‘representation of God’ vormend. In psychodynamische termen benoemd, heeft ook de deocentrische bron zowel een ‘concept’ (cognitief kennen, bijvoorbeeld veel weten over wat er in de Bijbel over God staat en wat er over Hem in de christelijke leer gezegd wordt), als een ‘image’ (de ervaringskant die bij de deocentrische

bron van God uitgaat, omdat Hij zich wil laten ervaren). Dit laat tegelijk het wat kunstmatige van het onderscheid in concept en image, van deocentrische en antropocentrische bron zien. In werkelijkheid zullen ze goeddeels verweven zijn met elkaar en/of elkaar beïnvloeden. Een van de achterliggende (theologische) vragen van dit onderzoek is, hoe beide bronnen functioneren in de levensverhalen en hoe zij zich daarbij tot elkaar verhouden.

6.5.1. Openbaring en ervaring

Het onderscheid van Spero vindt zijn gelijke in de theologie bij de hermeneutische ellips (van o.m. van Gennep, 1989, p.343 ev.), met de twee brandpunten voor het kennen van en spreken over God, namelijk de zelfopenbaring (deocentrische bron) en de menselijke ervaring (antropocentrische bron). Voor dit onderzoek is het begrip ‘openbaring’ beperkt tot de zelfopenbaring van (de christelijke) God. De (christelijke) theologie gaat uit van de externe realiteit van God die zichzelf aan de mens geopenbaard heeft in (vooral, maar niet uitsluitend) de Bijbel, met daarin Jezus Christus als de ultieme openbaring van zichzelf (Immink, 2003, pp.197 ev.). Van den Brink en van der Kooi (2012, pp.164 ev.) geven vanuit de literatuur zeven middelen van Gods zelfopenbaring weer, namelijk via cognitieve proposities die gezaghebbend overgeleverd zijn (zoals bijvoorbeeld de credo’s), via verbale communicatie (het spreken van God in Jezus, de Bijbel en de verkondiging), via persoonlijke presentie (in de ervaring van de ontmoeting met God), via historische gebeurtenissen (met ogen van het geloof daden van God zien in de geschiedenis), via religieuze ervaringen (individuele ervaringen buiten het normale patroon, zoals mystieke ervaringen, dromen, visioenen e.d.), via het menselijk bewustzijn (God laat zich niet kennen van buitenaf, maar vanuit ons diepste bewustzijn) en via de godsdienstige traditie (de doorgaande christelijke traditie is zelf betrokken in het doorgaande proces van openbaring, zodat wij God nog steeds beter leren kennen en zijn wil en bedoeling begrijpen). Meer modellen zijn er te noemen, zeggen van den Brink en van der Kooi, zoals die van de bevrijdingstheologie die het kennen van God vooral verbindt met het doen van zijn wil in daden van bevrijding. De christelijke leer (Nederlandse geloofsbelijdenis, art.2, in: Verboom, 1999) zegt dat Gods zelfopenbaring in de natuur en de geschiedenis een algemene openbaring is, gegeven met zijn verhouding tot zijn schepping (Berkhof, 2002, p.78) en beschikbaar voor ieder mens (naar Romeinen 1). Een kritische kanttekening is hierbij noodzakelijk, namelijk dat in onze tijd deze ‘theologia naturalis’ niet meer vanzelfsprekend is (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.64 ev.), omdat deze uitgaat van een algemene kennis van God als Schepper die op die manier niet meer aanwezig is in onze cultuur. Gods zelfopenbaring in de Bijbel is een bijzondere openbaring, die specifiek duidelijk maakt wie Hij is voor de mensen, wat zijn heilsplan is voor mens en schepping, en wat Hij van de mensen vraagt. Onder bijzondere openbaring wordt ook wel verstaan een specifieke openbaring van God aan iemand of een groep (denk aan Israël of de kerk) als een bijzondere daad van God (Berkhof, 2002, p.78). De ultieme openbaring van zijn wezen, is Jezus (vooral te lezen in het evangelie naar Johannes).

Zijn Geest ten slotte, is niet gebonden aan tijd of ruimte of welke andere menselijke beperking ook, en werkt in het concrete leven van mensen. Berkhof (2002) vindt het begrippenpaar ‘algemeen-bijzonder’ in taalkundige zin verwarring wekken en in theologische zin inadequaat. Openbaringsontmoetingen van God en mens zijn van een andere orde dan Gods kenbaarheid uit de natuur, en mogen ook niet beperkt worden tot bijbelse tijden of bijbelse kaders. Ook van den Brink en van der Kooi (2012, p.173 ev.) bekritisieren de terminologie vanwege verschuiving in taalkundige betekenis. Zij spreken liever over de universaliteit en particulariteit van Gods openbaring.

Het woord ‘ervaring’ is een betrekkelijk vaag woord. Het kan duiden op wat gebeurd is in de eigen levensgeschiedenis of in een collectief, in het heden of verleden, maar het kan ook de betekenis hebben van gevoelens, van beleving. Bovendien staan ervaringen nooit op zichzelf, het zijn altijd geïnterpreteerde ervaringen (Schillebeeckx, in: van den Brink en van der Kooi, 2012, p.70). Van den Brink en van der Kooi (2012, p.70 e.v.) geven duidelijk aan dat het domein van de menselijke ervaring en de interpretatie ervan een complex geheel is. Berkhof (2002, p.52) stelt dat voor de geloofsleer het woordje ‘ervaring’ drie betekenissen heeft, namelijk een aan de openbaringsontmoeting voorafgaande en toeleidende ervaring, een andere naam voor de ontmoeting zelf, en een aanduiding voor de ervaringen met onszelf en de wereld die door de geloofsontmoeting worden opgeroepen. Voor Berkhof slaat het woord ‘ervaring’ dus duidelijk op het geheel van een ontmoeting met God, met wat daaraan voorafgaat en wat daar uit volgt. De menselijke ervaring van of met God heeft te maken met zijn zelfopenbaring in cognitieve zin, maar vooral met zijn zelfopenbaring in affectieve zin. God wil zich in relationele zin laten kennen. Veel namen voor God zijn dan ook relationele benamingen, zoals de namen in de Bijbel die (vertaald) beginnen met ‘De Heer is mijn.....’ De relatie kan van de kant van de mens onderhouden worden door bijvoorbeeld gebed, rituelen, of gedrag.

6.5.1.1. Verhouding openbaring en ervaring

De verhouding tussen de twee brandpunten van de hermeneutische ellips, openbaring en ervaring, is een spannende. Het openbaringsbegrip is een fundamentele theologische categorie (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.154). Anderzijds bestaat er ook de ervarings-theologie als fundamentele categorie van theologie (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.71), waarbij de ervaring vooral een tegenover betekent (tegenover logische redenering, autoritaire woordverkondiging en dogmatische traditie). De discussie over de verhouding tussen openbaring en ervaring is uitgebreid en kent verschillende aspecten. Voor wat betreft de zelfopenbaring van God, gaat de discussie vooral over hoe en waarin deze God zichzelf openbaarde (in de natuur, in de Bijbel, in Jezus Christus), hoe wij deze God hiermee kennen, of deze kennis objectieve waarheid is en hoe wij over Hem kunnen spreken (zie bijvoorbeeld: Brümmer, 1992; Verboom, 1999; Immink, 2003; Berkhof, 2002; van den Brink en van der Kooi, 2012). Dit kennen van God en over Hem spreken is in ieder geval beperkt door onze ‘aards-

heid' (Berkhof, 2002, pp. 50 ev.). Wij zijn beperkt tot de kennis, verschijningsvormen, begrippen en taal van onze aardse werkelijkheid. Dat betekent dat een openbaring wel een objectief fenomeen kan zijn dat van buiten ons tot ons komt, maar dat als zodanig door ons niet (ontologisch) kenbaar is, maar slechts interpretatief, in eigen woorden, begrippen of ervaringen. Een openbaring is dus altijd bemiddeld, indirect (Berkhof, 2002, pp. 50 ev.; van den Brink en van der Kooi, 2012, pp.160 ev.). Geen enkele openbaring komt in een cultureel vacuüm, maar wordt 'vertaald' in woorden en beelden van de tijd en cultuur (Radford Ruether, 1983, pp. 12 ev.). Daarmee is onze ervaring van een openbaring altijd multi-interpretabel. Onze ervaring is bovendien altijd geïnterpreteerde ervaring, zo gesteld door Schillebeeckx (in: van den Brink en van der Kooi, 2012, p. 70), namelijk ingekleurd door eerdere kennis en ervaring. De volgende stap zou kunnen zijn dat openbaring geheel vanuit sociaal constructionistisch perspectief benaderd wordt, waarmee de nadruk komt te liggen bij de menselijke kant van de openbaring (Ganzevoort, 2006a). De vraag is dan ook hoe deze beide zich tot elkaar verhouden en welke het primaat heeft. Enerzijds kan de nadruk vooral liggen op de zelfopenbaring van God in de Bijbel. Premisse hierbij is dat God bestaat en zich openbaart en dat onze kennis van die openbaring waarheid is en zegt wie en hoe God is. De Bijbel geldt als bron en norm van het geloof en de christelijke levenspraktijk (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.484). In de verschillende bijbelboeken is te lezen hoe God zichzelf geopenbaard heeft aan mensen, op verschillende manieren en op verschillende momenten in de geschiedenis. Mensen hebben deze openbaringservaringen op schrift gesteld. Dat geeft de Bijbel een dubbele status, namelijk die van openbaringsbron, waardoor er tevens (goddelijk) gezag aan verleend wordt, en die van de menselijke ervaringen met God. Het risico van deze nadruk op Gods zelfopenbaring in de Bijbel is dat de mens en de 'menselijke' ontvangende kant, met de beperkingen of inkleuringen in de woorden, beelden en ervaringen, uit beeld verdwijnt. Anderzijds kan de nadruk zo sterk op de ervaringskant komen te liggen, dat er een sterke relativisering van de inhoud van de openbaring ontstaat. De uiterste positie hierin is Kuiterts bekende uitspraak dat 'alle spreken over boven van beneden komt'. Jonker (1983) waarschuwde, vooral met het oog op het pastoraat, voor het innemen van een van beide polaire posities. Ook Berkhof (2002, p.51) waarschuwde voor een objectivistische, dan wel subjectivistische miskenning van wat er gebeurt tussen die twee polen. Berkhof noemt wat er wél gebeurt, een ontmoeting waarin het aardse het *transparant* wordt van een goddelijk spreken of handelen. Jonker heeft het over Gods inspreken van zijn waarheid in ons menszijn. Heitink (1998) noemt het (voor het pastorale gesprek) een geschenk. Beide brandpunten zijn niet elkaars tegenpolen, waarbij de een de ander uitsluit, maar zij zijn voortdurend met elkaar verbonden en kunnen elkaar beïnvloeden, in beperkende of verrijkende zin. Zo kan de menselijke ervaring, in concreto de beperkte menselijke werkelijkheid, de openbaring beperken. Niet iedereen had of heeft bijvoorbeeld toegang tot de Bijbel. Iemands levensverhaal kan het zien van God in de natuur of de geschiedenis beperken of vervormen, denk bijvoorbeeld aan het meemaken van (natuur)rampen. De culturele of godsdienstige context kan de openbaring beperken of vervormen, waardoor de

mogelijkheid van ervaring ook beperkt kan worden, denk bijvoorbeeld aan de leer van een absoluut transcendente God of aan de culturele dominantie van een andere godsdienst. Ook iemands psychische gesteldheid kan het ervaren van God belemmeren. De persoonlijke biografie is eveneens van invloed op het ervaren van God (de Vries-Schot, 2006, p.83). Anderzijds is God niet gebonden aan of beperkt door de menselijke werkelijkheid. Zijn zelfopenbaring aan een mens kan buiten de menselijke beperktheden om gaan of daar bovenuit stijgen. Religieuze ervaringen zijn daar een voorbeeld van (*zie par. 3.4.1.1.*). Het ervaren van God kan daarmee van invloed zijn op de persoonlijke biografie (de Vries-Schot, 2006, p.83.). De verhouding tussen openbaring en ervaring, de wisselwerking daartussen en de uitkomst daarvan, kan in die zin oneindig variëren, behalve afhankelijk van God, ook afhankelijk van iemands psyche, levensverhaal en context.

De hiervoor beschreven tweedeling tussen openbaring en ervaring is in de theologie tegenwoordig minder nadrukkelijk aanwezig, of bestaat helemaal niet meer. Er is veel meer oog voor de complexiteit van beide bronnen van Godskennis (zoals bijvoorbeeld te zien is bij van den Brink en van der Kooi, 2012, p.160 e.v.). Anderzijds kan deze tweedeling vooral in orthodoxe delen van de kerken nog wel een rol spelen, vooral wanneer de indruk gewekt wordt dat Gods Zelfopenbaring in de Bijbel niet 'gekleurd' is door de menselijke werkelijkheid en beperktheid, of dat de menselijke ervaring (beleving) maatgevend is. Ten slotte wordt openbaring soms begrepen als uitsluitend cognitieve kennis over God in tegenstelling tot emotionele (ervarings- of belevings-) persoonlijke kennis van God.

6.5.1.2. Taal en beelden

Gods Zelfopenbaring kan niet anders plaatsvinden dan in de menselijke maat, in menselijke taal en beelden (Brümmer, 1992; Labuschagne, 1994; Berkhof, 2002). Daarmee is het spreken over God altijd beperkt en onvolledig, en gaat het altijd om geloofstaal, óók waar het zijn zelfopenbaring betreft (Brümmer, 1992; Labuschagne, 1994). Behalve de godsnaam JHWH, bestaat deze zelfopenbaring dan ook uit metaforen en analogieën (Miskotte, 1971; Louw, 1998; Descamp en Sweetser, 2005), persoonlijk of onpersoonlijk, die ontleend zijn aan de aardse werkelijkheid (God als Vader, Koning, Rechter, Wachter, of God als rots, vesting, kracht, zon, licht, etc.) en de daarin bestaande persoonlijke en sociale verhoudingen (Berkhof, 2002, pp. 69 ev.). Deze metaforen en analogieën geven steeds een deel van Gods eigenschappen en/of zijn handelen weer (Miskotte, 1971), of duiden op een relationeel aspect. Een metafoor is symbolische taal die sterk geworteld is in de cultuur waarin deze ontstaat en gebruikt wordt (Louw, 1998; Descamp en Sweetser, 2005). Taal benoemt niet alleen werkelijkheid, maar schept deze ook (Biezeveld, 1997). De beeldvorming die door de taal wordt aangereikt, blijkt hardnekkig, vandaar de moeite om metaforen te wijzigen (Biezeveld, 1997; Descamp en Sweetser, 2005). Heitink (2001, p.148) wijst er op dat metaforen niet alleen iets zeggen over God, maar tegelijk iets over de mens die deze metafoor gebruikt. Wanneer God benoemd wordt als Vader, verwijst dat naar de mens als kind. Spreken over God als Rechter, impliceert schuld van de mens.

Door het spreken van God en over God in menselijke (symbool)taal worden de goddelijke en de menselijke werkelijkheid bij elkaar gebracht. (Berkhof, 2002). Zo kan God gekend worden, maar dit kennen is een relationeel en ten dele kennen (Labuschagne, 1994). Het gebruik van metaforen en analogieën voor het spreken over God bergt gevaren in zich (Brümmer, 1992). Als vergeten wordt dat metaforen en analogieën ‘slechts’ beeldtaal zijn, die maar een deel van God weergeven, kan er gelijkschakeling van God met dat ene beeld plaatsvinden en daarmee beperking van Gods veelkleurigheid en zijn geheel anders/de Andere zijn. Dit risico is er vooral ten aanzien van de functionele aspecten van het godsbeeld, uitgedrukt in menselijke functies, zoals rechter, koning, heerser etc. (Biezeveld, 1997), maar ook ten aanzien van relationele aspecten. Vooral de Vadersnaam is hier gevoelig voor, niet alleen omdat het begrip ‘vader’ voor iedereen iets betekent in psychologische zin, maar ook omdat het aardse begrip ‘vader’ zowel een relationele als functionele inhoud heeft. Vervolgens brengt beeldtaal ook associaties met zich mee die voortkomen uit de menselijke werkelijkheid (Descamp en Sweetser, 2005). Deze associaties kunnen bepalend worden voor het spreken over God. Te denken is dan bijvoorbeeld aan het benoemen van God als Vriend, als Vader of als de (al) machtige. Het beeld kan ook van betekenis veranderen of zijn zeggingskracht verliezen, omdat het in een bepaalde tijd en cultuur ontstaan is. Dit gebeurt wanneer de taal van de menselijke werkelijkheid van inhoud verandert of wanneer er geen zinvolle relatie meer is tussen de beeldtaal en de werkelijkheid, door verandering van de taal en/of de cultuur (Biezeveld, 1997; Putman, 1998; Berkhof, 2002; Descamp en Sweetser, 2005). Voorbeelden hiervan zijn het beeld van God als Koning, een koning die in het Oude Israël een geheel andere plaats en functie had dan tegenwoordig, of het beeld van God als Herder, dat in de 21^e -eeuwse westerse context veel extra uitleg vereist. Het beeld van God als Vader kent een zekere dubbelheid. Enerzijds is er de blijvende analogie met de aardse vaders, anderzijds is de rol en inhoud van het vaderschap door de eeuwen heen steeds gewijzigd (Visser 't Hooft, 1983; van Gennep, 1989; Biezeveld, 1997). Ten slotte is er, omdat God vanaf het allereerste begin als Persoon werd voorgesteld, de kans dat door het gebruik van de analogieën en metaforen, de eigenschap van God (bijvoorbeeld almacht), de handeling van God (bijvoorbeeld Rechter) of de relatie met God (bijvoorbeeld Vader) die met de beeldtaal uitgedrukt wordt, gaat functioneren als een naam voor God (Miskotte, 1971). Met deze naamgeving wordt dan een deel van zijn wezen, zijn handelen of van de relatie tussen God en mens benoemd, maar met taal uit de menselijke werkelijkheid. Taal en werkelijkheid staan echter in een dynamische relatie tot elkaar (Biezeveld, 1997), waardoor deze naamgeving op basis van een facet van Gods wezen, zijn handelen of de relatie met Hem kan gaan fungeren als karakterisering van de persoon van God. Gelijkschakeling van God met het beeld uit de menselijke werkelijkheid ligt dan voor de hand. Het duidelijkste voorbeeld hiervan is het relationele en functionele beeld van God als Vader, dat in de loop van de geschiedenis veelal gelijkgeschakeld is met de persoon van de aardse vader (Visser 't Hooft, 1983; van Gennep, 1989; Biezeveld, 1997; Descamp en Sweetser, 2005). Labuschagne (1994, p. 24 ev.) wijst er nadrukkelijk op dat God geen persoonlijkheid

heeft, of persoon *is* zoals mensen dat zijn, maar dat de mens Hem een persoonlijkheid *toegerekend* heeft om het abstracte concreter te maken. Gevolg hiervan is wel een sterk antropomorfisme, met alle risico's van dien. Uit deze korte weergave van de mogelijkheden en gevaren van het gebruik van (beeld)taal voor God, blijkt opnieuw dat ook de deocentrische bron een grote psychologische factor in zich heeft. Vanuit (onder meer) de feministische theologie is er op gewezen dat de Zelfopenbaring van God in de Bijbel sterk gestempeld is door de tijd en de cultuur waarin de verschillende bijbelboeken zijn ontstaan. Dat heeft niet alleen gevolgen (gehad) voor de godsbeelden, maar ook voor veel aspecten van de christelijke leer (zie verder par.6.8.). McFague (1982) bespreekt vanuit feministisch perspectief bovengenoemde risico's van het gebruik van beeldtaal en wijst (in het verband van dit onderzoek) vooral op het mannelijke en patriarchale godsbeeld en op het Vaderbeeld. Deze zijn uitsluitend (vooral voor vrouwen) en lopen een groot risico op idolatrie of op het tegengestelde, namelijk irrelevantie.

6.5.1.3. Religieuze opvoeding en religieuze socialisatie

In het psychologische gedeelte is al veel gezegd over de invloed van de ouders en belangrijke anderen op de vorming en ontwikkeling van het godsbeeld. Eén van die factoren is religieuze instructie en religieuze praktijken. Bij de ontwikkeling van godsbeelden vanuit theologisch perspectief, gaat het behalve over de relatie tussen het kind en belangrijke anderen in affectieve zin (psychologisch dus), dan vooral over cognitieve invloeden. In de Bijbel en de christelijke leer en traditie worden godsbeelden aangereikt in symbooltaal die elk apart een facet van het godsbeeld belichten en die gezamenlijk, binnen de menselijke beperkingen, een zo volledig mogelijk godsbeeld vormen. Deze godsbeelden worden aan het kind overgedragen, 'bemiddeld' (Godin, 1979; Alma, 1998), in de eerste plaats binnen het gezin en daarna ook door anderen, zoals school en kerk. Deze bemiddeling van door de Bijbel en de theologie aangereikte godsbeelden is cognitief, maar vindt tegelijkertijd plaats binnen het gehele psychologische proces van de 'representation of God'. Bij het jonge kind is deze 'representation of God' meest affectief bepaald, door de relatie met de ouders en belangrijke anderen. Met de taalontwikkeling van het kind en de daarbij behorende gevoelens, ervaringen en associaties, zal de invloed van de cognitieve bemiddeling van het godsbeeld toenemen. De basis van het godsbeeld ligt echter in de vroege relaties, die diep verankerd liggen in het conceptuele systeem, en dus moeilijk te wijzigen zijn. De cognitieve bemiddeling komt pas later en zal daarom maar moeilijk of beperkt van invloed zijn op het reeds ontwikkelde, sterk affectief bepaalde (psychologische) godsbeeld (Rizzuto, 1979; Kwon, 2005). Dat levert direct de vraag op of, wanneer en hoe het psychologische godsbeeld tot een christelijk of theologisch godsbeeld wordt (Lawrence, 1997; Schweitzer, 2001) en in hoeverre deze overeenkomen of botsen (Kwon, 2005). Dit raakt tevens aan de ontwikkeling tot religieuze volwassenheid (Hall en Brokaw, 1995; Lemoncelli en Carey, 1996; Redmond, 1996). Samenvattend kan gezegd worden dat er behalve de psychologische complexiteit van de ontwikkeling van de godsbeelden, er ook een theologische complexiteit aanwezig is in de verwevenheid van openbaring, recht-

streeks van God en/of bemiddeld, cognitief en/of emotioneel, en ervaring (*zie par. 6.5.1.*). Ten slotte kan ook de vraag gesteld worden naar de verhouding tussen de psychologische functionaliteit van het godsbeeld en het theologisch adequaat-zijn ervan (Schaap-Jonker, 2008a).

6.5.3. Onderzoek naar godsbeelden vanuit theologisch perspectief

Behalve in de godsdienstpsychologie, is er vanaf de tweede helft van de 20^e eeuw (van der Lans, 2001) ook in andere disciplines, zoals de praktische theologie, de systematische theologie, de feministische theologie e.a. aandacht voor godsbeelden en hun betekenis (Schaap-Jonker, 2008a). Een korte weergave van onderzoek wordt hier beperkt tot onderzoek op het terrein van de praktische theologie. Een feministisch perspectief zal in paragraaf 6.8. bij godsbeelden en incest aan de orde komen.

Psychologie en theologie zijn vaak niet te scheiden bij onderzoek naar godsbeelden. Godsbeelden hebben een sterke psychologische factor in zich en zijn mede gekleurd door de religieuze opvoeding en de (religieuze) context. God zelf kan geen direct object van onderzoek zijn, maar alleen het godsbeeld dat de menselijke kennis van en ervaring met God weerspiegelt (Heitink, 2001). Van der Lans (2001) geeft een overzicht van empirisch onderzoek naar godsbeelden. Veel van dit onderzoek is onderzoek naar godsbeelden in relatie tot allerlei variabelen, zoals persoonlijkheidskenmerken, zelfwaardering, locus of control, ouderbeelden, e.a. Vanuit theologisch perspectief gezien, is het wel interessant dat hij onderzoek noemt, weliswaar uit 1964, dat godsbeelden onderzocht in de verschillende kerkelijke denominaties. Hierbij bleek dat in de Rooms-katholieke groep de godsbeelden met de attributies streng, wrekend en veroordelend veel dominanter waren dan in de groepen van een andere denominatie. Daar waren de attributies liefhebbend, vriendelijk en vergevend sterker. Uit onderling vergelijk van verschillende onderzoeken bleek dat er ook verschillen per land waren: 21% van de Belgische groep gebruikte het beeld van God als Vader, tegen 56% van de Amerikaanse studenten. Deze resultaten laten de invloed van de culturele en kerkelijke context op de ontwikkeling van godsbeelden zien. Van der Lans geeft aan dat uit veel onderzoek blijkt dat er in de jaren 1970 tot 1987 over de hele linie een teruggang is waar te nemen in het refereren aan God als persoon (uitgezonderd God als hulp en toevlucht). Het toenemende religieus pluralisme wordt weerspiegeld in de toenemende diversiteit van godsbeelden. Godsbeelden veranderen ook als functie van de tijd en de leeftijd, maar niet volgens een duidelijk patroon. Ook wordt door gelovigen en ongelovigen duidelijk onderscheid gemaakt tussen antropomorfe en niet-antropomorfe godsbeelden. Ongelovigen verwerpen de antropomorfe godsbeelden, gelovigen maken gebruik van beide varianten. Het recente rapport 'God in Nederland 1966-2015' (Bernts en Berghuijs, 2015, pp. 65 en 66) laat zien dat het geloof in God (theïsten) of een hogere macht (ietsisten) verschilt per kerkelijke denominatie, en dat tegelijk de andere groepen (ongebonden gelovigen, ongebonden spirituelen en seculieren) theïsten of ietsisten kunnen zijn. De grenzen tussen gelovigen en ongelovigen, zoals van der Lans ze noemt, en tussen de verschillende godsbeelden bij de verschillende groe-

pen, zijn dus veel diffuser (geworden). Hutsebaut (2001) onderzocht religieuze cognitieve stijlen in relatie tot antropomorfe en niet-antropomorfe godsbeelden (en vele variabelen) bij sterk bij de kerk betrokken volwassenen. Voor het onderscheid in godsbeelden gebruikte hij het door van der Ven ontwikkelde model. Dit model bleek heel goed bruikbaar om een goed inzicht te krijgen in de godsbeelden van de respondenten. Van Knippenberg (2001) maakte een inhoudelijke analyse van een serie interviews over de Tien Geboden die het dagblad Trouw in 1998 afgenomen had bij een aantal bekende Nederlanders. Van Knippenberg vatte de resultaten van de godsnaam in het eerste gebod samen in drie grote groepen: God als een illusie, God als het mysterie van het bestaan, en God als de Andere. 53% van de geïnterviewden deden uitspraken die cirkelden rond God als een illusie, door van Knippenberg geordend in vijf categorieën, namelijk ideologische ontkenning, praktische irrelevantie, filosofische irrelevantie, psychologische ontwikkeling (verlies van geloof) en verzinsel. 23% zag God als een mysterie, door van Knippenberg in twee soorten onderscheiden, namelijk zij die een bron in zichzelf waarnamen die het ervaren van het goddelijke mogelijk maakten, en zij die God verborgen zagen in het leven en als deel van het leven zoals mensen het ervaren. 24% van de geïnterviewden vielen in de groep 'God als de Andere'. Bij deze groep was sprake van een wederzijdse relatie tussen de transcendente God en de mens, vergelijkbaar met die tussen een vader en zijn kind. Schaap-Jonker (2008a) noemt veel onderzoek naar de relatie tussen religieuze cultuur en godsbeeld. De religieuze cultuur, bestaande uit onder meer de geloofsgemeenschap, de leer en de traditie, zijn duidelijk van invloed op het godsbeeld. Dit is logisch, omdat deze de context is waarin het godsbeeld (mede) gevormd wordt. Hoe meer autoriteit er aan deze religieuze cultuur of onderdelen daarvan toegeschreven wordt, hoe meer normatief deze is en bepalend voor het godsbeeld. Uit ander onderzoek bleek dat er een discrepantie kan bestaan tussen het persoonlijk en het normatief godsbeeld. Dit verschil bleek samen te hangen met psychische gezondheid en kerkelijke denominatie, maar werd niet altijd als conflict beleefd. Hutsebaut en Verhoeven (1995) onderzochten godsbeelden bij studenten (aan de katholieke universiteit van Leuven), met het doel de adequaatheid van open en gesloten vragen te testen. In theologisch opzicht onderscheidten zij drie dimensies: persoonlijk versus onpersoonlijk godsbeeld, deductief versus inductief (dat wil zeggen op basis van theologische reflectie of op basis van de persoonlijke ervaring), en transcendent versus immanent. De laatste werden weer onderscheiden in absoluut transcendent, transcendent-immanent en absoluut immanent. Het empirische model had zeven dimensies: relatie met God, God in relatie met liefde en vriendschap, een God die bevrijdt, het is moeilijk een omschrijving van God te geven, God als schepper aan het begin en het einde van het leven, een hogere macht die het zichtbare te boven gaat, God als rechter over goed en kwaad met een beloning na dit leven. Een complexe (factor)analyse volgde. Een paar opvallende resultaten waren dat het theologische model niet 'passend' bleek te zijn, de categorieën werden zo niet begrepen en niet ervaren. De categorieën van relatie, transcendentie en vage connotaties scoorden het hoogst (respectievelijk 30,1%, 19,4% en 20,5%). Daarna volgden positieve macht (16,6%), immanentie (14,8%), ethische omschrijvingen

(12,6%) en schepping (11,3%). De conclusie op de vraagstelling was dat open vragen beter geschikt waren om de eigen representatie van God te omschrijven, hoewel de itemlijst wel een goede benadering was en vooral sneller te analyseren was. Van der Ven en Biemans (1994) onderzochten eveneens godsbeelden bij studenten, als onderdeel van een uitgebreider onderzoek. Zij maakten gebruik van een uitgebreide vragenlijst die in samenwerking met Leuven ontwikkeld was. Zij maakten gebruik van hetzelfde theologische model van drie dimensies als hiervoor genoemd: de verhouding van transcendentie en immanentie, het persoonlijke of het onpersoonlijke beeld van God, en de aan- of afwezigheid van de persoonlijke ervaring van het geloof in God. Een lijst van 53 items werd opgesteld. Ten aanzien van de genoemde drie dimensies werd geconstateerd dat Gods transcendente immanentie of absolute immanentie het hoogst scoorde, evenzo de onpersoonlijke beelden van God en de aanwezigheid van de persoonlijke ervaring van het geloof in God. Er bleek (groot) verschil te zijn tussen gelovige, twijfelende en niet-gelovige studenten. Kunkel et al. (1999) vonden bij hun onderzoek naar godsbeelden bij studenten met de methode van 'concept-mapping' een vergelijkbaar resultaat: de godsbeelden waren multidimensioneel en zeer gevarieerd. Zij vonden twee dimensies waarlangs de godsbeelden zich leken te bevinden, namelijk straffend versus verzorgend en mystiek versus antropomorf. Bassett en Williams (2003) onderzochten met een vragenlijst de relatie tussen zelfbeeld, godsbeelden en beelden van satan bij protestantse studenten (Amerika). De resultaten voor wat betreft het godsbeeld gaven aan dat deze groep studenten God zag als sekseneutraal, met zowel mannelijke als vrouwelijke eigenschappen, gunstig gezind en sterk, meer een nieuwtestamentisch dan een oudtestamentisch beeld van God. Positieve zelfbeelden waren verbonden met positieve godsbeelden. Satan werd beschreven als mannelijk, sterk, ongunstig gezind en erg actief. De relatie tussen godsbeeld en beeld van satan heeft implicaties voor de theodicee. Foster en Babcock (2001) onderzochten bij twee grote groepen studenten of het godsbeeld beïnvloed werd door het geslacht van God en door het geslacht van de participant. Hoewel de resultaten met de nodige voorzichtigheid gepresenteerd werden, bleek er wel duidelijk verschil tussen hoe mannen en vrouwen God en hun relatie met God zagen. Vrouwen bespraken twee keer zo vaak als mannen hun persoonlijke problemen met God, zij zochten of ontvingen twee keer zo vaak leiding, spraken twee keer zo vaak in hun verhaal over de onvoorwaardelijke liefde van God die zij ervoeren en over het gevoel van vrede. Zij spraken ook twee keer zo vaak als mannen over de bevestiging die zij kregen van God dat zij waardevol en goed waren en vergeving ontvingen. Zowel mannen als vrouwen identificeerden zich nauwelijks met een mannelijk, respectievelijk vrouwelijk godsbeeld. Het mogelijk vrouw-zijn van God riep meer verbazing op dan een mogelijk jonge leeftijd van God. Wel voelden mannen zich meer aangetrokken tot een vrouwelijk godsbeeld en vrouwen meer tot een mannelijk godsbeeld. Als God als vrouwelijk werd voorgesteld, werd er meer bewijs gevraagd, in de zin van een wonder, een bewijs van de goddelijkheid. Foster en Keating (1992) onderzochten de hypothese dat het westerse godsbeeld (concept) mannelijk is. Zij maakten daarbij onderscheid tussen

persoonlijke godsbeelden en het culturele godsbeeld. De resultaten lieten zien dat wanneer de participanten spontaan vertelden over hun godsbeeld, zij mannelijke taal gebruikten. God werd vaker beschreven als een vader dan als een moeder, zowel bij het persoonlijke als bij het culturele godsbeeld. Als de participanten gevraagd werd een moederbeeld te overwegen, dan deden zij dit in combinatie met een vaderbeeld. Als hen gevraagd werd een fysieke beschrijving van het culturele godsbeeld te geven, dan was dit zeer specifiek en overwegend mannelijk. De auteurs zagen hier een bevestiging in van wat feministische schrijvers stelden over het mannelijke van het culturele en persoonlijke godsbeeld. Putman (1998) vond in zijn onderzoek dat godsbeelden waarbij men zich thuis voelde, een panentheïstisch karakter hadden. Godsbeelden waartegen men zich afzette, hadden merendeels een theïstisch karakter. Specifiek vrouwelijke godsbeelden kwamen vrijwel niet voor, maar veel van de adjectieven die gebruikt werden, verwezen wel duidelijk naar een moederlijke/vrouwelijke kant van het godsbeeld. Er bleken minstens twee godsbeelden tegelijk aanwezig te zijn bij de deelnemers die zowel affectief als inhoudelijk van elkaar konden verschillen en zelfs contrasteren. De maatschappelijke en culturele context, en het specifieke kerkelijke en theologische klimaat, waren medebepalende factoren voor de godsbeelden. Godsbeelden bleken verweven met het levensverhaal en zich in relatie daarmee te wijzigen. Er is ook onderzoek waarin het godsbeeld slechts een van de, al dan niet met elkaar samenhangende factoren is die onderzocht worden (zoals bijvoorbeeld Wong-McDonald en Gorsuch, 2004). Ook bij religieuze hulpbronnen in een copingproces, is het godsbeeld een belangrijke factor. De relatie met God en/of het godsbeeld kan een sterke ondersteunende factor zijn (Maton, 1989; Gall, 2000).

6.6. Neurobiologie en neurotheologie

De neurobiologische aspecten van traumatisering zijn al aangestipt (*par.* 2.2.3.). Traumatisering kan pathofysiologie veroorzaken en omgekeerd kan de fysiologie van invloed zijn op de traumatisering. Bij kinderen kan dit tweerichtingsverkeer nog ingewikkelder zijn, omdat zij niet alleen psychologisch maar ook fysiologisch nog in ontwikkeling zijn.

Sinds de jaren '60 van de vorige eeuw zijn er veel ontwikkelingen en een sterke toename van kennis op het gebied van het functioneren van de hersenen. Er zijn de steeds nieuwe ontdekkingen dat wat ons mens-zijn mede bepaalt, ons denken, ons voelen, ons handelen, terug te vinden is in de hersenen, in hersengebieden en hersenactiviteiten. Deze toename van kennis leidt tot steeds meer vragen, namelijk of uiteindelijk alles wat wij hebben en kunnen, alles wat met ziekte en gezondheid te maken heeft, alles wat wij doen, voelen, geloven en willen, terug te voeren is tot hersenactiviteit. Sommige wetenschappers, waaronder Swaab (2010), zeggen hierop volmondig; 'ja!' Deze visie wordt neurale determinisme genoemd of ook wel biologisch reductionisme (van Praag, 2008, p. 112, 102). Anderen geven een ontkennend ant-

woord. Zij menen dat onze hersenen wel een noodzakelijke voorwaarde zijn voor dit alles, maar dat zij niet de bron van alles zijn en dat het mens-zijn in al zijn functies veel méér omvat dan alleen de hersenactiviteit die te meten is.

Ook ten aanzien van het verschijnsel godsdienst en geloof, als menselijke fenomenen, is er onderzoek naar en theorievorming over mogelijke genetische en/of (neuro)biologische oorzaken hiervoor of factoren hierbij (Spilka et al., 2003). Directe aanleiding hiervoor was de evolutietheorie van Darwin, gecombineerd met de constatering, c.q. het uitgangspunt, dat ieder mens van nature religieus is. Neurowetenschappers, (socio)biologen, en antropologen zoeken, al dan niet vanuit de evolutietheorie, naar (neuro)biologische en/of sociologische verklaringen van religieuze ervaring en religieus gedrag. Voor wat betreft de neurobiologie is hier zelfs een specifieke naam voor, namelijk de neurotheologie. Deze naamgeving komt volgens Spilka et al. (2003, p. 63) van d'Aquili en Newberg (1999), die met deze term stelden dat 'God' vastligt in de hersenen (de 'god spot'). Hersenonderzoek heeft aangetoond dat bij stimulatie van bepaalde hersengebieden religieuze ervaringen opgewekt kunnen worden (in: Spilka et al., 2003; in: Blom, 2011). De vraag hierbij blijft of deze hersenactiviteit betekent dat de hersenen bron zijn van religieuze ervaringen of dat zij slechts intermediair zijn tussen een werkelijkheid buiten de hersenen (de geest van de mens, de goddelijke werkelijkheid) en de ervaring daarvan. Voorwaarde voor het antwoord is het al dan niet geloven in de mens die meer is dan alleen het lichaam, de mens die lichaam en geest heeft. Daarbij komt nog het gegeven dat religieuze opvoeding en religieuze socialisatie ervoor zorgen dat, net als vele andere kennis en vaardigheden, allerlei facetten van godsdienst en geloof als het ware in de hersencircuits 'ingeslepen' kunnen worden. Bovendien kan de vraag gesteld worden naar de invloed van de sociaal-culturele context, want het is mogelijk dat ervaringen benoemd worden in aangeleerde en/of in de cultuur voorhanden termen. In de westerse, door het christendom gestempelde context, kan het benoemen van ervaringen in religieuze termen dan voor de hand liggen (Spilka et al., 2003). Vooralsnog lijkt er geen directe relatie tussen genetische en/of biologische kenmerken en religieuze ervaring of religieus gedrag (Spilka et al., 2003), maar veeleer een indirecte relatie die door meerdere factoren beïnvloed wordt. Deze factoren vormen een complex geheel van genetische, biologische en sociale oorsprong, en hebben tevens te maken met de verschillende functies die religie kan hebben voor het leven. Hierbij kan ook dus gesproken worden van een biopsychosociaal model (zie par. 2.2.1.). De Vries-Schot (2006, p. 21, pp.263-266) pleit er voor om het biopsychosociale model uit te breiden met de factor religie naar twee mogelijke varianten: het biopsychosociotheologische model of het biopsychosociaalspiritueel model. De eerste benaming, met de aanvulling 'theologisch' is inhoudelijk specifiek, namelijk vanuit de christelijke geloofstraditie. De tweede benaming, met de aanvulling 'spiritueel', is algemener en kan behalve de christelijke geloofstraditie ook bredere betekenis hebben. Zij geeft dan ook de voorkeur aan de tweede benaming, afgekort als BPSS. Met dit model kan vooral in de hulpverlening, recht gedaan worden aan alle relevante dimensies van het menselijk bestaan (de Vries-Schot, 2006, p.267; de Vries-Schot, 2012). Ha-

gendijk (2012) wijst er echter op dat het gebruik van dit model de grenzen tussen psychiatrie en pastoraat kan laten vervagen, iets dat hij onwenselijk vindt. Van Praag stelt de vraag: 'hoe is de relatie tussen materie (hersenen) en non-materie (geest)?' (van Praag, 2008, p. 395). Bij het beantwoorden van deze vraag is (on)geloof in een buitennatuurlijke werkelijkheid cruciaal. Omdat het godsbeeld een wezenlijk onderdeel is van godsdienst en geloof, gelden al deze overwegingen ook voor het godsbeeld. Ook voor het godsbeeld is het de vraag of het op een plek in de hersenen 'bestaat' of als hersenactiviteit te meten is. Voor wat betreft de theologische kant van godsbeelden kan natuurlijk gezegd worden dat zij door religieuze opvoeding en socialisatie grotendeels in de hersenen 'ingeslepen' worden, net zoals allerlei andere concepten. Dat roept dan weer de vraag op naar de mogelijkheid van verandering in godsbeelden, namelijk of en in hoeverre het mogelijk is om in therapie en/of pastoraat 'ingeslepen' godsbeelden te wijzigen. In neurobiologische zin kan dit onderzoek hier geen antwoord op geven. Aan mogelijke (neuro)biologische aspecten van geloof en godsbeeld wordt verder geen aandacht besteed.

6.7. Godsbeelden en traumatisering

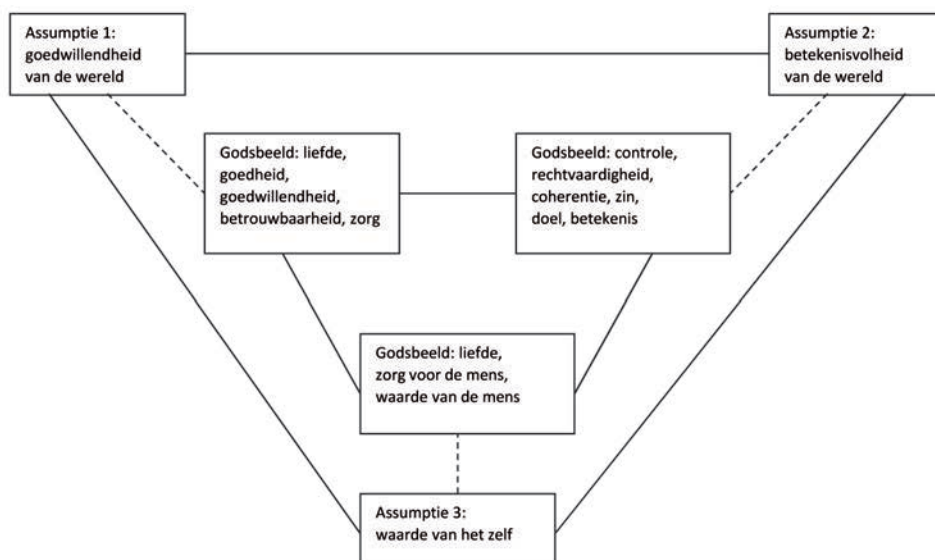
Godsbeelden zijn centrale concepten in het christelijk geloof en de christelijke godsdienst. Een godsbeeld is in grote mate een psychologisch proces dat zich ontwikkelt gedurende het hele leven en beïnvloed wordt door persoonlijke factoren en psychische processen, en door een grote variatie aan contextuele factoren. Sterke elementen van de contextuele factoren zijn religieuze opvoeding en religieuze socialisatie (religieus in de zin van én godsdienstige-, én geloofsopvoeding). Godsbeelden in theologische zin worden bepaald door (geïnterpreteerde) openbaring en ervaring. Bij beide is opnieuw de psychologische component aanwezig (zie *par.6.5.1.1.*). Religieuze opvoeding en socialisatie spelen een grote rol bij de vorming van godsbeelden in theologische zin. Verder kunnen godsbeelden een rol spelen in het hele copingproces en bij PTG (Pargament et al., 1988; Pargament et al., 1990; Schaefer en Gorsuch, 1991; Pargament et al., 1998; Gall, 2000; Wong-McDonald, 2000; Maynard et al., 2001; Falsetti et al., 2003; Fallot en Heckman, 2005; Gall, 2006). Godsbeelden zijn een centrale factor in de copingstrategie en zij spelen een cruciale rol in het interpreteren van het ervaren kwaad (theodicee). En ten slotte zijn zij onderdeel van het posttraumatische groeidomein van de levensfilosofie. Evenals andere religieuze assumpties vertoont het godsbeeld, ook als het als negatief beleefd wordt, sterke weerstand tegen verandering.

6.7.1. Theorie

Als model van traumatisering en herstel is gekozen voor het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman (1992) (*par.2.2.4.*). Dit model is goed bruikbaar voor een onderzoek naar godsbeelden bij traumatisering, omdat in het godsbeeld, dat een centraal concept is in het chris-

telijk geloof, de religieuze variant van de drie basisassumpties terug te vinden is (Janoff-Bulman, 1992; Ganzevoort, 2005a; Doka, 2002; de Vries et al., 2007). Het gaat dan om een God die goedwillend en betrouwbaar is ten aanzien van zijn wereld en zijn mensen, een God die de wereld coherent geschapen heeft en er de uiteindelijke controle over heeft, een God die rechtvaardig is en de uiteindelijke zin en betekenis aan het leven geeft, een God die elk persoon van waarde vindt. Dit kan betekenen dat wanneer bij potentieel traumatiserende gebeurtenissen de drie basisassumpties bedreigd worden, daarmee tegelijk het godsbeeld bedreigd wordt. Evenzo kan bij schade aan de basisassumpties bij traumatisering, er eveneens schade aan het godsbeeld ontstaan. Omdat het godsbeeld een centraal concept is in de christelijke godsdienst en het christelijk geloof is, is het denkbaar dat schade aan het godsbeeld een aanslag op het geloof kan zijn. Als kritische noot moet hierbij wel vermeld worden dat bij het godsbeeld als religieuze variant op de drie basisassumpties, er wel sprake is van een theïstisch en positief godsbeeld.

Zoals de drie basisassumpties eenvoudig voorgesteld worden, maar complexer in elkaar zitten, zo kan het godsbeeld als religieuze variant eenvoudig voorgesteld worden, maar in feite veel complexer blijken te zijn. Er kunnen meerdere varianten zijn op een theïstisch godsbeeld, al dan niet antropomorf, mensen kunnen meerdere godsbeelden hebben en een godsbeeld kan vele aspecten hebben. In figuur 11 is de mogelijke verbinding tussen de basisassumpties en het godsbeeld weergegeven door een stippellijn. Uit het onderzoek zal moeten blijken of en hoe er verbindingen liggen tussen assumpties onderling, tussen de verschillende aspecten van het godsbeeld en tussen assumpties en godsbeeld.



Figuur 11. Basisassumpties en de religieuze variant ervan in het godsbeeld.

Traumatisering werd, met het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman (1992), benoemd als bedreiging en beschadiging van de drie basisassumpties. Door de mogelijke verbindingen van de basisassumpties met het godsbeeld kan de traumatisering ook van invloed zijn op de godsdienst en het geloof van het slachtoffer (Doehring, 1993; Doka, 2002; Herman, 2003; Ganzevoort, 2005a) Godsdienst en geloof kunnen, andersom, van invloed zijn op de processen van traumatisering en herstel, door hun veelzijdige functie in het copingproces (zie par. 3.4.). Uit levensverhalen en uit traumaliteratuur en traumaonderzoek blijkt deze wederzijdse mogelijke invloed, die zowel positief als negatief kan zijn, en soms beide tegelijk, heel reëel te zijn (Ganzevoort, 1994a, 1994c; Rossetti, 1995; Ganje-Fling en McCarthy, 1996; Doka, 2002; Herman, 2003).

6.7.2. Onderzoek

De Vries et al. (2007) noemen beide aspecten, namelijk traumatisering die een aanzet tot spirituele groei kan zijn en traumatisering die het geloof negatief beïnvloedt. Dit laatste is vooral te zien bij ernstiger traumatisering. Meestal is er dan ook een minder positief godsbeeld aanwezig. Harris et al. (2008) onderzochten verschillende dimensies van religie in relatie tot positieve en negatieve uitkomsten (respectievelijk groei en posttraumatische symptomen). Groei was positief gecorreleerd aan religieus welbevinden, positieve religieuze coping, gebed om aanvaarding, hulp, rust en duidelijkheid, en met de afwachtende en vermijdende gebedsfunctie. Posttraumatische symptomen correleerden positief met vervreemding van God, angst, schuld, religieuze kloven, negatieve religieuze coping en de afwachtende en vermijdende gebedsfunctie. Chen en Koenig (2006) geven een overzicht van empirisch onderzoek naar de relatie tussen traumatisering en religie/spiritualiteit. Zij concluderen dat die relatie er is en wederzijds is. Meer onderzoek is echter nodig om duidelijkheid te krijgen over causaliteitsrelaties, aangezien religie en spiritualiteit multidimensionele constructen zijn. Bovendien zijn zowel religie en spiritualiteit als coping, processen die tijd nodig hebben en zich over langere tijd (kunnen) ontwikkelen. Deze factor tijd is vooral van belang bij retrospectief onderzoek. Krejci et al. (2004) concludeerden uit hun onderzoek naar de relatie tussen spiritualiteit en psychopathologie bij slachtoffers van een seksueel trauma, dat spiritualiteit niet functioneerde als moderator. Overcash en Calhoun (1996) deden onderzoek naar de impact van traumatische gebeurtenissen op religieus geloof (als onderdeel van metafysische assumpties). Zij vonden dat slechts vier van de zeventien participanten aangaven dat de traumatische ervaringen reden waren om hun 'religious beliefs' te bevragen. De onderzoekers concludeerden dat 'religious beliefs' meer 'resilient' (krachtiger, weerbaarder) zijn dan empirische assumpties over de wereld, dit in tegenstelling tot wat het 'assumptive world' model van Janoff-Bulman (1992) stelt. Uit het onderzoek bleek dat de 'religious beliefs' niet geacommodeerd werden, maar daarentegen gebruikt werden om het trauma te assimileren. Hetzelfde aspect wordt genoemd door De Vries et al. (2007), namelijk dat een religieus interpretatiesysteem grote weerstand kan vertonen tegen nieuwe inzichten. Dit kan negatief uitwerken als herinterpretatie

dwingend noodzakelijk is, maar kan ook een positieve rol spelen bij het behoud van waardevolle religieuze overtuigingen ondanks extreem negatieve levenservaringen. Ook Falsetti et al. (2003) onderzochten veranderingen in geloof na een traumatiserende gebeurtenis. De groep met PTSD symptomen vertoonde duidelijke invloed op hun geloof, meer dan degenen zonder PTSD. Echter, de verandering kon zowel positief als negatief zijn, wat kan duiden op andere invloedsfactoren en/of assimilatie dan wel accommodatie van de traumatiserende gebeurtenis. De groep zonder PTSD symptomen vertoonde geen noemenswaardige verandering in geloofsinhoud. De auteurs doen de suggestie dat niet alleen het trauma, maar ook de gevolgen (PTSD) van invloed kunnen zijn op de verandering op het terrein van godsdienst en geloof. Nog een opmerkelijke uitkomst van hun onderzoek was dat er geen verandering in geloof was bij meervoudige slachtoffers. Het ervaren van meerdere traumatiserende gebeurtenissen bleek tevens samen te gaan met sterkere 'intrinsic religious beliefs'. Een duidelijke verklaring hebben de auteurs hier niet voor. Mogelijk heeft het te maken met het proces van zingeving, of het terugvallen op de enige 'constante' in hun leven, de godheid, die kracht kan geven om het vol te houden. Rogers et al. (2002) vonden in hun onderzoek bij mensen met psychische problemen dat meer dan de helft een verandering in hun geloof aangaf (sterker of zwakker) en dat 66% deze verandering als positief benoemde. Onderliggende factoren hierbij bleken het zelfbeeld en de relatie met God te zijn, en het al dan niet adequaat functioneren van de religie in het copingproces. Kennedy et al. (1998) deden onderzoek naar de relatie tussen spiritualiteit en welbevinden na het meemaken van seksueel geweld. 60% gaf een toename in spiritualiteit aan, en dit was weer gerelateerd aan een beter welbevinden. Bierman (2005) onderzocht de gevolgen op spiritueel en religieus terrein van fysiek en/of emotioneel misbruik van kinderen. Het grote verschil lag bij de dader: bij misbruik door moeders of door mensen van buiten de familie was er geen effect op de religiositeit, bij misbruik door vaders werd afname van de religiositeit gezien en een negatieve invloed op het religieuze zelfconcept, en bij misbruik door mensen buiten de directe familie was er een toename in de religiositeit. De auteur ziet een mogelijke verklaring van dit resultaat in het feit dat in veel westerse religies de hogere macht sterk wordt neergezet als een vaderfiguur.

6.8. Godsbeelden en incest

Incest is een specifieke vorm van traumatisering, met kenmerken die zij deels deelt met ander geweld tegen kinderen (*zie par. 5.3.*). Deze kenmerken betreffen het feit dat incest veelal een traumatiserende situatie is waaraan het kind niet kan ontsnappen, waardoor de coping-mogelijkheden sterk beperkt worden, wat nog versterkt wordt door de zwijgcultuur. Incest vindt daarbij plaats in afhankelijkheids- en vertrouwensrelaties en op het meest intieme terrein van de persoonlijkheid. Bovendien is een kind fysiek en psychisch nog in ontwikkeling, waardoor de traumatisering van invloed is op de zich ontwikkelende persoonlijkheid.

6.8.1. Theorie

6.8.1.1. *Vanuit psychologisch perspectief*

Voor de specifieke traumatisering ten gevolge van incest gelden, behalve het in de voorgaande paragraaf genoemde, nog een paar punten. Allereerst de tijdsfactor. Incest vindt plaats in de kinderjaren, dat betekent een meer of minder 'kinderlijk' geloof. De vraag is wat en hoe sterk de invloed van de traumatiserende gebeurtenissen en de traumatisering is (gewees) op dit kinderlijke geloof. Het 'resultaat' wordt meegenomen in de levensgeschiedenis na de periode van incest. Normaliter ontwikkelt het geloof zich dan naar een meer volwassen geloof. De vraag is of dit proces wel plaats kan vinden en hoe dit dan verloopt. Negatieve factor hierbij is dat er vaak/meestal een koppeling gelegd is tussen God en geloof en de incestsituatie, zowel door het kind zelf als vaak ook door de dader. Redmond (1996) stelt dat door de traumatisering de religieuze ontwikkeling stagneert en dat in het bijzonder het godsbeeld blijft steken in de kinderlijke variant. Ook Ganje-Fling en McCarthy (1996) noemen dit aspect en geven tegelijk een aantal factoren die obstakels (kunnen) vormen voor een gezonde spirituele ontwikkeling, zoals wantrouwen, onveiligheid, boosheid, projectie van de dader op God, verlies aan toekomstperspectief, problemen met verantwoordelijkheid en vergeving, problemen met spirituele waarden en vergeving, en attachmentproblemen. Lemoncelli en Carey (1996) noemen eveneens de verwevenheid van de psychologische ontwikkeling en de spirituele ontwikkeling. Bij overlevenden van seksueel misbruik zijn beide processen tegelijk functioneel en disfunctioneel. Sleutelfactoren hierbij zijn het overbrengen van het ouderbeeld op het godsbeeld en het blijven steken in het (kinderlijke) mythisch-letterlijke stadium (naar Fowler, 1981,1991) van de spirituele ontwikkeling. Ook zij noemen het westers-dominante beeld van God als ouder/vader als sterke factor hierbij. Gevolg kan zijn dat het psychologische proces van 'splitting' zich ook uitstrekt over het spirituele niveau. De sterke noties van schuld en straf kunnen hieraan eveneens bijdragen. Onderzoek laat zien dat elementen uit het psychologische veld, zich bij incest ook kunnen 'vertalen' naar het religieuze veld, i.c. het godsbeeld. Schaamte, boosheid, schuld en vergeving, genade en macht bleken in onderzoek naar traumatisering en/of incest, belangrijke thema's te zijn voor overlevenden (Solomon, 1992; Valentine en Feinauer, 1993; Casey, 1998; Connor et al., 2003; Beste, 2005; Helm Jr. et al., 2005; Bogar en Hulse-Killacky, 2006; Balthazar, 2007). Vertaald naar het religieuze domein, zijn deze gevoelens vooral gerelateerd aan God. Incest veroorzaakt verlies aan vertrouwen en veiligheid, aan verbondenheid met anderen, aan hoop op rechtvaardigheid, betekenis en zinvolheid. In het religieuze domein concentreren deze gevolgen zich op God en in relatie tot God (Rossetti, 1995; Beste, 2005). De schade door de incest aan de persoonlijkheid, de ontwikkeling van een negatief zelfbeeld en de sterke schuld- en schaamtegevoelens kunnen zich 'vertalen' in het religieuze veld naar een negatief godsbeeld. Met het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman (1992) gaat het bij godsbeelden vanuit psychologisch perspectief in relatie tot een situatie van ervaren kwaad en lijden zoals incest, in dit onderzoek

om de vraag of en hoe (sterk) deze psychologisch bepaalde godsbeelden verankerd zijn in de basisassumpties en dus of en hoe er assimilatie en/of accommodatie van (aspecten van) het godsbeeld kan plaatsvinden, c.q. heeft plaatsgevonden (Overcash en Calhoun, 1996; Payne et al., 2007). Het beantwoorden van deze vragen zal vooral moeten gebeuren in psychologisch onderzoek. Met dit onderzoek kan alleen geconstateerd worden of er een verbinding is tussen de godsbeelden en de basisassumpties en of er wijziging van godsbeelden heeft plaatsgevonden.

6.8.1.2. Vanuit theologisch perspectief

Over de relatie tussen traumatisering ten gevolge van incest en godsbeelden vanuit theologisch perspectief, is veel geschreven, vooral in de eerste tientallen jaren na het openbaar worden van de grote omvang van seksueel misbruik van meisjes. In die jaren lag de focus van onderzoek en literatuur over incest vooral, c.q. uitsluitend, bij vaders als daders. Met het geruchtmakende onderzoek naar godsdienst en incest van Imbens en Jonker in 1985, startte er een stroom publicaties over de rol van de christelijke godsdienst en het christelijke godsbeeld bij incest (o.m. Herman, 1981; Fortune, 1983, 1993; Hoek, 1989; Redmond, 1989, 1993; Borst, 1996; Rijnaarts, 1987; Woelinga, 1988; Imbens, 1991; Solomon, 1992; van der Wal et al., 1992; Imbens-Fransen, 1987;1995; Hoeve- de Jager, 1994; Molemaker, 1994). Ook de gezamenlijke synoden van de NHK, GKN en ELK (nu verenigd in de PKN) lieten een tweetal rapporten het licht zien: “En toen was er voor mij niemand meer”(1999), over godsdienst en incest, en “Schuilplaats in de wildernis?” (1999) over kerkelijk beleid bij seksueel misbruik. De kritiek van de vrouwenbeweging richtte zich op de Bijbel, de christelijke traditie, de leer van de kerk en de structuren van de kerk. Kern van al deze kritiek was de patriarchale en sterk mannelijke cultuur in de Bijbel, de eveneens mannelijke en patriarchale christelijke leer, beelden en structuren van de kerk, het patriarchale godsbeeld, de grote machtsongelijkheid tussen mannen en vrouwen en tussen ouders en kinderen (vooral meisjes), de negatieve visie op de vrouw en haar seksualiteit. Met deze kritiek werd de christelijke godsdienst benoemd als bijdragend aan het vóórkomen, legitimeren en blijven bestaan van incest. Na onderzoek onder vrouwelijke incestoverlevenden was de volgende conclusie dat deze godsdienst tevens een negatieve factor was ten aanzien van het hele copingproces (Imbens en Jonker, 1991; Redmond, 1993; Imbens-Fransen, 1995). Imbens en Jonker (1991) concludeerden in hun onderzoek dat er een samenhang, verstrengeling en wederzijdse versterking is van incesttrauma en godsdiensttrauma.

6.8.1.3. De feministische theologie

In de jaren '70 van de vorige eeuw kwam (voor wat betreft Nederland en West-Europa) de feministische theologie sterk op. Deze valt onder de noemer van de bevrijdingstheologieën of contextuele theologieën, waarbij vrouwen en het vrouwelijk perspectief centraal staan. De feministische theologie houdt zich met alle theologische terreinen bezig, bijbel- en religie-

wetenschap, kerk- en theologiegeschiedenis, systematische- en praktische theologie, enz. Hoewel er vele stromingen zijn binnen deze theologie, hebben zij, behalve het vrouwelijk perspectief, gemeenschappelijk dat zij, naast allerlei andere zaken, de traditionele godsbeelden ter discussie stellen. Binnen de feministische theologie werd de kritiek van de vrouwenbeweging onderschreven, maar werd deze tegelijk in theologische zin veel breder en dieper gemaakt. De zelfopenbaring van God in de Bijbel is sterk gestempeld door de tijd en de cultuur waarin de verschillende bijbelboeken zijn ontstaan. Dat heeft niet alleen gevolgen (gehad) voor de godsbeelden, maar ook voor veel aspecten van de christelijke leer (zie bijvoorbeeld Radford Ruether, 1983). In het kader van dit onderzoek moet dan allereerst genoemd worden de kritiek binnen de feministische theologie op de verbinding van geweld (Jezus' kruisdood) en verlossing/verzoening (zie bijvoorbeeld Strobel, 1991a). Deze theologie van het kruis of kruistheologie genoemd, kan aanleiding geven tot het ontstaan van een sadistisch godsbeeld, waarbij tevens oorzaken van geweld en lijden, en dus bestrijding ervan, uit het zicht kunnen raken (Carlson Brown en Parker, 1989; Sölle, in: Kalsky, 1998). Al in Nieuwtestamentische tijden waren er theologische duidingen van de kruisdood van Jezus (McGrath, 1997; Strahm, 2006). Paulus vooral benadrukte in zijn brief aan de Romeinen (3:25; 8:32) de kruisdood van Jezus als zoenoffer voor de zonden, naar analogie van de offercultus van Israël. Kruis en opstanding als overwinning over zonde, dood en satan, kreeg in de eerste eeuwen ook sterk de nadruk (McGrath, 1997). In de loop van de kerkgeschiedenis kwam de kruisdood steeds meer in het centrum van de christelijke theologie te staan als brandpunt van Gods heilsplan, met voorbijzien van leven en opstanding van Jezus (Strahm, 2006; zie bijvoorbeeld van den Brink en van der Kooij, 2012, p.69, waar zij het kruis het hart van het christelijk geloof noemen). Daarmee kwam (in de westerse theologie) de nadruk te liggen op (de Vader) God die genoegdoening eiste van de mensen, en op Jezus die als Zoon van God vrijwillig en uit liefde plaatsvervangend voor de mensen stierf aan het kruis om verzoening met God en vergeving van zonden te bewerkstelligen (Carlson Brown en Parker, 1989; McGrath, 1997; Strahm, 2006). In de loop der tijden is er kritiek geweest op deze voorstellingen en zijn er andere theologische modellen ontwikkeld. Binnen de feministische theologie kritiseerden bijvoorbeeld Weaver (2001) en Strahm (2006) deze voorstellingen, omdat deze een beeld geven van een patriarchale God die een offer nodig heeft om zich te laten verzoenen en daarvoor zijn eigen (onschuldige) Zoon overgeeft aan lijden en dood, een verzoening die dus alleen via geweld bereikt werd. Carlson Brown en Parker (1989, p.2) noemen dit 'divine child abuse'. De vraag is hoe aan dit godsbeeld de attributies van almacht, gerechtigheid en liefde toe te schrijven zijn (Strobel, 1991b). Behalve een sadistisch godsbeeld, impliceert deze voorstelling een mensbeeld als door en door zondig en tegelijk onmachtig daar iets aan te doen. Dit mensbeeld belemmert in het bijzonder vrouwen in het ontwikkelen van een gezonde zelfwaardering en zelfvertrouwen (Strobel, 1991b). Als tweede is er de gevaarlijke verbinding van offer en liefde (Carlson Brown en Parker, 1989; Strahm, 2006), namelijk dat God uit liefde voor de mensen deze offerdood gewild heeft. Dit wordt gezien als een perversitering van wat liefde

is (Strahm, 2006). Bovendien impliceert dit een hiërarchische familieorde, namelijk liefde als gehoorzaamheid en onderwerping aan de wil van de Vader-God, met vrijwillig offer en overgave als gevolg. Beide punten zijn in de context van huiselijk en seksueel geweld een gevaarlijk theologisch model. Bovendien belemmert dit model het verzet en de strijd van slachtoffers en omstanders tegen geweld tegen vrouwen, kinderen en anderen, en is er het risico dat daders buiten beeld blijven (Strahm, 2006). Ten slotte is dit theologische model dat lijden als verlossend verkondigt en oproept tot navolging van de lijdende en zich opofferende Christus, schadelijk voor vrouwen die zich in een gewelds- of discriminerende situatie bevinden (Carlson Brown en Parker, 1989; Strahm, 2006). Daar tegenin is er binnen de feministische theologie benadrukt dat de God van de Bijbel een God is die naast de onderdrukten staat, het voor hen opneemt en hen recht verschafft (Radford Ruether, 1983, pp. 20 ev.). Dit is het duidelijkste te zien in de profetische en de messiaanse traditie (id.).

Een tweede kritische notie betreft de man-vrouw visies binnen het christendom en de christelijke leer. Deze zijn sterk dualistisch en hiërarchisch: de man als superieur, de vrouw als inferieur (Radford Ruether, 1983, p.165), de zonde belichaamd in en door een vrouw en de verlossing in en door een man (Kalsky, 1998, p.89), de man als (exclusief) beeld(drager) van God in plaats van de mens, mannelijk en vrouwelijk, als *Imago Dei* (Radford Ruether, 1983, pp. 18 ev.), de man hiërarchisch geplaatst boven de vrouw (id.) en de vrouw (in de Bijbel) slechts bezit van de man (Redmond, 1993). McFague (1982, pp.147 ev.) stelt dat de grondoorzaak hiervan ligt in het patriarchalisme als basis van het christendom. Met patriarchalisme bedoelt zij, in navolging van Sheila Collins, het geheel van wereldbeeld, denken en gedrag, aannames over de menselijke natuur en ordening van de werkelijkheid die androcentrisch is en hiërarchisch met onderschikking van vrouwen aan mannen, kinderen aan ouders, slaven aan heren, knechten aan bazen, zwarten aan blanken, armen aan rijken, etc. Al deze hiërarchisch-dualistische ordeningen hadden niet alleen grote gevolgen voor vrouwen, maar voor allen die 'ondergeschikt' of onmachtig zijn (McFague, 1982; Radford Ruether, 1983). Het exclusief mannelijke godsbeeld werd niet alleen onder kritiek gesteld vanwege de uitsluitende gevolgen voor vrouwen, maar ook omdat dit een inperking van het godsbeeld betekende en geen recht deed aan de vele varianten van relaties tussen God en Israël die in andere bewoordingen gesteld zijn dan die van een patriarchale God. Er zijn vrouwelijke beelden zoals die van een moeder, of een barend vrouw (Radford Ruether, 1983, pp.53 ev.; McFague, 1982, pp. 169 ev.). De vrouwelijke gestalte van Sophia is de personificatie van de goddelijke Wijsheid (Spreuken 1, 8 en 9 en andere joodse en vroegchristelijke wijsheidsliteratuur, in: Kalsky, 2000, pp. 69-71 en Kalsky, 1998). Mollenkott (1983) noemt een aantal, volgens haar vergeten, vrouwelijke beelden voor God in de Bijbel, zoals God als een barend vrouw (Jesaja 42), als een vroedvrouw (Jesaja 66, psalm 22), als een berin met jongen (Hosea 13:8), als de huisvrouw die haar personeel leidt (psalm 123), als onze hulp zoals Eva dat was voor Adam (Genesis 2), als de vrouw die brood bakt (Mattheüs 13 en Lukas 13), als adelaarsmoeder (Deut. 32, Exodus 19, Job 39). Het beeld van God als moeder, die een kind draagt in haar lichaam, leven geeft,

voedt en verzorgt, komt veelvuldig voor in de Bijbel (id.). Ook de derde persoon van de Drie-eenheid, de Geest, in het Hebreeuws een vrouwelijk woord, *ruach*, werd lang als vrouwelijk verbeeld. Radford Ruether (1983, pp.53 ev.) zegt dat het beeld van God als exclusief mannelijk en als transcendente Vader de genoemde sociale hiërarchie versterkt (heeft) en er tegelijk het product van is. Daarmee ontstond er een symbolische hiërarchie van God-man-vrouw, waardoor de vrouw niet meer rechtstreeks in relatie met God stond, maar alleen via de man (id.). In zowel het Oude Testament als het Nieuwe Testament zijn teksten te vinden die dit onderstrepen (bijvoorbeeld 1 Cor. 11:3 en 7). Ook de kerkgeschiedenis geeft in uitspraken van kerkvaders en theologen een duidelijk beeld van dominant patriarchaal denken en een negatieve visie op de vrouw en haar lichamelijkheid (bijvoorbeeld Augustinus, Aquino, Luther en Barth, in: Radford Ruether, 1983, pp.94 ev.; Tertullianus, Calvin, de Dominicaner priesters Kramer en Sprenger, in: Manlowe, 1995, pp.70 ev.). Deze patriarchale waarneming van de werkelijkheid betekende dat, vanwege het interactieve karakter van modellen (McFague, 1982, pp. 149 ev.), niet alleen de man model voor God werd, maar dat, omgekeerd, God ook goddelijke eigenschappen aan de man toekende. Voor vrouwen betekent dit dat zij niet alleen niet bijdragen aan het godsbeeld, maar ook dat zij niet "genoemd" worden door God, dat wil zeggen dat hun bestaan en hun rollen (behalve dan die als maagd of moeder) geen plaats hebben als standaard of ideaal en dat er voor hen geen vrouwelijke metaforen zijn voor God die hun identiteit bevestigen (id.). Mannen hebben daarmee een rolmodel in God, vrouwen niet (id.). Patriarchalisme is dus zowel sterk inclusief, want het omvat de hele werkelijkheid, als exclusief, want het sluit vrouwen categorisch uit. McFague (1982, p.166) wijst op vele andere niet-patriarchale, maar relationele beelden, zoals God als bevrijder, vriend, geliefde, broeder, verdediger. Vooral in de gelijkenissen van Jezus worden vele andere beelden gevonden die elk persoonlijk aspect overstijgen. Radford Ruether (1983, pp. 68 ev.) bepleit een spreken over God waarin geen enkele hiërarchie doorklinkt, omdat God daarvan bevrijdt, maar waarin ook geen gender- of ouderaspecten aanwezig zijn. Dan kan ieder in een bevrijdende relatie met deze God (komen te) staan. McFague (1982, pp.145 ev.) wijst een vergelijkbare weg als zij stelt dat metaforen die een relatie tussen God en mensen weergeven, meer recht doen aan God en mensen dan metaforen die een beschrijving of beeld van God geven. In relationele metaforen die genderaspecten (en ouderschap) overstijgen, is er ruimte voor vrouwen om hun relatie met God te verwoorden en te beleven. Bovendien kan een relationele metafoor nauwelijks verabsoluteerd worden (id.). McFague noemt vriendschap als relationele metafoor voor God, een hele rijke en breed toepasbare metafoor (McFague, 1982, pp.178 ev.)¹⁸ Zowel McFague als Radford Ruether zien geen heil in vervanging van het mannelijke godsbeeld door een vrouwelijk of een gecombineerd mannelijk-vrouwelijk beeld.

Een derde kritiekpunt vanuit de feministische theologie (met betrekking tot dit onderzoek) is de visie op het vrouwelijk lichaam en de seksualiteit van de vrouw. Vrouwen worden binnen

18 In de vroege kerk komt dit beeld ook voor, onder meer bij Chrysostomus.

een patriarchaal theologisch kader gezien als de belichaming van het ‘aardse’, zij zijn fysieker en daarmee van een ‘lagere soort’ en moeten daarvan verlost worden, dit in tegenstelling tot de man die het spirituele vertegenwoordigt, het ‘hogere’ (Radford Ruether, 1983, pp.72 ev.; Manlowe, 1995, pp. 59 ev.). In de hele kerkgeschiedenis is er een extreme dubbelheid in de visie op de vrouw, namelijk enerzijds de vrouw als eeuwige verleidster en anderzijds de (roeping van de) vrouw als heilige (kernachtig verwoord in de titel van een oud boekje van kerkhistoricus dr. Jelsma; ‘Tussen heilige en helleveeg, de vrouw in het christendom’). Bij de vrouw als heilige lag (ligt?) vooral de nadruk op seksuele zuiverheid en kuisheid. Het ultieme voorbeeld hiervan is het verhaal van de katholieke heilige Maria Goretti, die zich voor het behoud van haar kuisheid liet vermoorden (Manlowe, 1995, p.67).

Redmond (1989, 1993) noemt bovendien nog vijf christelijke deugden die een belemmering vormen voor herstel van seksueel kindermisbruik, namelijk de waarde van lijden, vergeving, seksuele zuiverheid/kuisheid (vooral voor meisjes), de noodzaak van verlossing, en gehoorzaamheid aan gezag. Sarcastisch haalt zij hierbij de zinsnede uit de tien geboden aan, dat inderdaad hiermee ‘de zonden van de vaders aan de kinderen en kleinkinderen bezocht worden’ (Redmond, 1993, p.244). Crisp (2010) voegt aan belemmerende aspecten van de christelijke leer nog toe dat de notie van stilte of zwijgen als middel voor spirituele ontwikkeling, voor overlevenden van seksueel kindermisbruik die toch al geconfronteerd zijn met ‘conspiracies of silence’ (id., p.277), herstel kan belemmeren, omdat het herbelevingen kan geven in plaats van positieve ervaringen. Ten slotte noemt Manlowe (1995, voorwoord en p.130) de notie van overgave aan God(s wil) die een bron van problemen is voor overlevenden van seksueel kindermisbruik bij herstel, empowerment en zinvinding.

6.8.1.4. God de Vader

Het beeld van God als Vader neemt een bijzondere plaats in bij de godsbeelden. In het Nieuwe Testament wordt verteld dat Jezus God zijn Vader noemde en dat gelovigen in navolging van Hem ook God als Vader mogen zien en Hem zo noemen. Het gebed dat Jezus zijn volgelingen leerde, begint ook met die aanspraak “Onze Vader...”. Deze aanspraak geeft nabijheid weer en de toevoeging “die in de hemelen zijt” benadrukt de afstand, en daarmee het zo anders zijn van God dan aardse vaders (van den Brink e.a., 1996, p.21; Noordegraaf e.a., 2005, p.555). In de christelijke theologie is dit beeld van God als Vader een dominant beeld geworden. In het Johannesevangelie is de Vadersnaam haast synoniem geworden voor God (Biezeveld, 1997, p.125). In dit beeld komen psychologie en theologie van het godsbeeld het sterkst samen. Immers, een kind ontwikkelt objectrepresentaties van de vader en de moeder. Deze mentale beelden zijn sterk van invloed op het godsbeeld. Vervolgens wordt een godsbeeld aangereikt dat in taal en functie vrijwel gelijk is aan de aardse vader. Deze analogische/metaforische taal kan gelijkschakeling bewerkstelligen tussen de aardse vader en het beeld van God als Vader, en/of het beeld van de aardse vader als model voor God de Vader maken, waarbij er dus omkering van de analogie plaatsvindt (Descamp en Sweetser, 2005). De Vader-

naam roept onontkoombaar associaties op met de eigen vader die parallel of complementair kunnen werken. Het beeld is tevens sterk persoonlijk en antropomorf van aard, wat deze associatie kan versterken. Vervolgens is ook de inhoud van dit beeld in functionele en relationele zin gelijk aan dat wat verwacht wordt van een aardse vader, namelijk zorg, veiligheid en bescherming in een liefdevolle relatie tussen vader en kind. Voor een kind is het dan bijzonder moeilijk om vader en Vader los van elkaar te zien. En ten slotte worden er ook in de Bijbel verbindingen gelegd tussen de hemelse Vader en aardse vaders, met als meest bekende en duidelijkste voorbeeld de gelijkenis van de verloren zoon (Lukas 15). Al deze factoren zorgen er voor dat het gevaar groot is dat vergeten wordt dat het om beeldtaal gaat, waardoor er heel gemakkelijk een gelijkschakeling tussen de aardse vader en God de Vader kan plaatsvinden. Extra probleem voor incestoverlevenden geeft hierbij de theologische koppeling van de VADERnaam voor God met (al)macht, juist omdat de uitoefening van macht en de ervaring van machteloosheid bij incest zo centraal staan. Psychologische mechanismen koppelen de dader aan God, de macht van de dader aan Gods macht, en beide worden versterkt en gelegitimeerd door een patriarchale theologie. Bovendien heeft het eenzijdige mannelijke beeld van God, gecombineerd met de dominantie van het patriarchaat en de daarbij behorende patriarchale vaderfiguur met zijn macht en eis van gehoorzaamheid, eerbied, respect en liefde, geleid tot een eenzijdig en patriarchaal Vaderbeeld voor God (Biezeveld, 1997). Roldifferentiatie bij de Vaderrol voor God is nauwelijks mogelijk. De metafoor is een eigen leven gaan leiden. McFague (1982, pp.145 ev.) wijst er op dat het Vaderbeeld voor God bij uitstek het risico loopt, meer dan andere metaforen, op enerzijds idolatrie of anderzijds betekenisloosheid. Het beeld kan dus verabsoluteerd worden door hen die zich er goed in kunnen vinden, maar voor hen die zich daar niet in kunnen vinden, wordt het betekenisloos. Ook Biezeveld (1997, p.197) vraagt zich af of de metafoor 'God de Vader' geen dode metafoor geworden is. Visser 't Hooft (1983, p.10) vindt het Vaderschap van God al in 1983 een anachronisme. Dit Vadermodel voor God, als exponent van een patriarchaal christendom, is als dominante metafoor extra vatbaar voor de twee wetten die gelden voor dominante metaforen (Donald Schon, aangehaald in McFague, 1982, p.147), namelijk de wet van de maximale expansie en de wet van de minste verandering. Dominante metaforen hebben de neiging zoveel mogelijk ruimte in te nemen (ten koste van andere metaforen) en zijn bovendien lastig te veranderen. Feministische theologen wezen beide processen aan in de rol en inhoud van het Vaderbeeld voor God in het christendom.

In de vroege literatuur over incest en godsdienst (o.a. Imbens en Jonker, 1991; Imbens-Fransen, 1995), die zich vooral richtte op vader-dochter incest en de gevolgen daarvan voor het godsbeeld, kwam het christelijke dominante beeld van God als Vader hevig onder vuur te liggen. Er werd gesteld dat het Vaderbeeld voor God in een situatie van incest (door de vader) een zeer problematisch beeld is voor het slachtoffer, door identificatie van vader en Vader. Het machtsaspect van beiden versterkt deze identificatie in negatieve zin, zodat God de Vader lijkt op de misbruikende vader en de vader de aspecten van macht en gezag krijgt die aan het

godsbeeld toebehoren. De taal, het beeld en allerlei psychologische mechanismen die spelen bij het kind dat misbruikt wordt, vervlechten Vaderbeeld en de misbruikende vader in een elkaar in negatieve zin versterkende spiraal. Soms werd de analogie tussen vader en Vader ook bewust gebruikt door de dader om zijn macht en gezag te legitimeren en gehoorzaamheid van het kind te eisen. Er werd dan ook in de vroege literatuur gesproken over een incest-trauma, vervlochten met een godsdiensttrauma. Het Vaderbeeld voor God is daar onderdeel van. Ook binnen de feministische theologie (o.a. Redmond, 1989, 1993; Manlowe, 1995) werd al vroeg op de mogelijke kwalijke gevolgen van het sterk patriarchale en mannelijke (Vader) beeld voor God voor vrouwen en in het bijzonder voor misbruikte vrouwen, gewezen en werd dit beeld bekritiseerd. Dit alles roept natuurlijk direct de vraag op of dit altijd geldt bij misbruik door de vader en tevens de vraag naar wat er gebeurt met dit beeld van God als Vader wanneer er sprake is van een andere dader dan de vader.

Als de vraag gesteld wordt naar de wisselwerking tussen traumatisering ten gevolge van incest en godsbeelden vanuit theologisch perspectief, kan het antwoord zijn dat het daarbij gaat over de vraag of en in hoeverre de theologische godsbeelden overeenkomen en/of botsen met de ervaring van de incest en de traumatisering. Enerzijds kunnen de 'donkere kanten' van het theologische godsbeeld, zoals zijn boosheid en straf, bij traumatisering bevestigd worden, waarmee de eigen slechtheid, bevestigd of versterkt worden. Gods rechtvaardigheid wordt dan de overheersende eigenschap van God. Anderzijds komen meestal juist de 'lichte kanten' van het theologische godsbeeld, zijn liefde, zorg en goedheid, rechtvaardigheid en almacht, bij traumatisering ter discussie te staan, omdat juist deze kanten van het godsbeeld de drie basisassumpties weerspiegelen. De vraag is dan hoe Gods liefde, goedheid, zorg, rechtvaardigheid en almacht ten aanzien van zijn schepping en schepsel, zoals geschilderd in de theologische godsbeelden, met elkaar te rijmen zijn in het licht van traumatiserende gebeurtenissen en lijden (Bowman et al., 1987; Ganzevoort, 2005a). Dit zal verder in par. 6.9 aan de orde komen.

6.8.2. Onderzoek

Incest kent een grote variatie aan intrapsychische en relationele gevolgen (zie par. 5.4.). Godsbeelden volgen alle psychologische processen, dat betekent dat gevolgen van incest zich ook kunnen uitstrekken tot godsbeelden, intrapsychisch in de godsvoorstelling (representation of God) en relationeel in de relatie met God. Onderzoek laat dit ook zien. Bowman et al. (1987) constateerden dat splitsing in de persoonlijkheid ten gevolge van traumatisering, gepaard ging met splitsing in de godsbeelden. Zowel de eerste als de tweede persoonlijkheid had een godsbeeld, die inhoudelijk van elkaar verschilden. Als er dissociatieve mechanismen aanwezig zijn ten gevolge van incest, dan raken die ook de relaties met anderen (Williams, 2006), en geloof en godsbeeld (Rizzuto, 1976; Lemoncelli en Carey, 1996; LaMothe, 2002). Doehring (1993) vond in haar onderzoek dat er een duidelijke relatie was tussen de ouders en de godsrepresentatie, maar dat er alleen bij ernstig seksueel misbruik een negatieve invloed op het

godsbeeld was. Kane et al. (1993) concludeerden uit hun onderzoek dat vrouwelijke overlevenden van vader-dochter incest een meer negatief godsbeeld hadden dan de controlegroep. Gevoelens van boosheid en dat God ver weg was en bleef, overheersten. Daarnaast bleek de incestervaring het zelfbeeld negatief beïnvloed te hebben en werden de typisch christelijke noties van liefde en vertrouwen, schuld en vergeving, het geen plaats (mogen) geven aan boosheid, als problematisch ervaren. Fallot en Heckman (2005) vonden in hun onderzoek dat vrouwen die hun traumatiserende ervaring zagen als straf van God, of als verlating door God, of die het gered hadden zonder steun van God, uitgebreidere posttraumatische symptomen hadden. Gall (2006) ontdekte dat een positieve houding naar God, als bron van hulp en steun, gunstiger uitwerkte dan negatieve spirituele copingmethoden als boosheid op God of het smeken om een wonder. De ernst van het misbruik en het tijdstip dat het misbruik begon, waren in haar onderzoek factoren die een rol speelden bij (spirituele) coping. Ook Valentine en Feinauer (1993) vonden vergelijkbare elementen: een God die niet straft, die iets beters voorheeft, of die helpt dragen, werkte beter uit. Lemoncelli en Carey (1996) zagen de complexe band tussen dader en slachtoffer overgebracht naar de relatie tussen slachtoffer en God. Bierman (2005) vond dat uitsluitend fysiek en emotioneel misbruik door de vader een negatieve invloed had op de religiositeit van het kind. Als mogelijke verklaring geeft hij dat het dominante godsbeeld van westerse religies patriarchaal is. Ook anderen noemen het patriarchaat met zijn mannelijke dominantie en macht, als mede oorzaak voor het seksueel misbruik van meisjes in gezin en familie (Solomon, 1992; Fortune, 1993; Phelan, 1995). Het onderzoek van Imbens en Jonker (1991) laat een mogelijke wisselwerking zien tussen incest en geloof op meerdere punten. De ervaren macht en machteloosheid, de liefde onder voorwaarden, het onvermogen tot vertrouwen, de gevoelens van schuld en slechtheid, kunnen alle worden overgebracht naar het geloofsterrein, het beeld van God en de relatie met God. Andersom kunnen elementen uit de christelijke leer en/of aspecten van het godsbeeld gevolgen van incest bevestigen. Voorbeelden hiervan zijn de notie van gehoorzaamheid van de vrouw aan de man en van kinderen aan ouders, bevestiging van de autoriteit en macht van de man, een negatieve vrouwvisie, het beeld van een strenge en straffende God die onder voorwaarden zijn liefde geeft, de almacht van God de Vader, de boodschap van schuld en zonde, de eis van vergeving, een dubbele moraal voor mannen en vrouwen ten aanzien van het uitleven van de seksualiteit. Het zijn allemaal boodschappen die gevolgen van incest kunnen versterken.

6.9. Godsbeelden en theodicee

Het woord theodicee komt van de Griekse woorden theos (god) en dikè (recht, rechtvaardigheid) en betekent taalkundig gezien dat het hierbij gaat over de rechtvaardigheid van God. De term zelf is geïntroduceerd door Leibniz in 1710 in de titel van zijn boek dat gaat over Gods goedheid, de vrije wil van de mens en de oorsprong van het kwaad (Sarot, 1997). Alle eeuwen door is er in de filosofie en de theologie nagedacht over God en het kwaad en over de relatie tussen die twee, maar tot Leibniz werd het niet als theodicee benoemd. In vele levensbeschouwingen en religies worden visies op het kwaad of lijden geformuleerd en worden wegen om daar mee om te gaan gewezen (Mooren, 1998, p.202). Voor dit onderzoek wordt theodicee beperkt tot (de God van) de christelijke religie.

Het woord 'theodicee' heeft twee betekenissen (Sarot, 2003). Als eerste de filosofische studie van de relatie tussen God en het kwaad. Als tweede de verdediging van de rechtvaardigheid van God in het licht van het kwaad in zijn schepping. Dit laatste is dus een apologetisch project (Sarot, 2003), ook wel plausibiliteitsprobleem (in het Engels evidential problem of evil) genoemd, dat kan leiden tot de conclusie dat God dus niet bestaat (Keulen, 2007). Markus (2010, pp.68 ev.) brengt een driedeling aan in de vragen naar de relatie tussen God en het kwaad, namelijk het logische probleem van de combinatie van een goede en almachtige God met het bestaan van het kwaad, het plausibiliteitsprobleem dat de vraag stelt of er überhaupt goede redenen kunnen bestaan waarom God het kwaad zou toelaten, en het existentiële probleem van het kwaad dat de vraag stelt hoe om te gaan met kwaad en lijden als het je treft. Het formuleren van een theodicee behoort tot de coping- en zingevingprocessen. Voor christenen kan de relatie tussen God en kwaad/lijdens een worsteling zijn met een grote variatie aan 'uitkomsten', voor niet-christenen kan dit een bevestiging van het niet geloven in een (christelijke) God zijn. Binnen de feministische theologie is er op gewezen dat de kruistheologie, het lijden en de dood van Jezus door God gewild als gewelddadig middel tot verzoening, gevolgen kan hebben voor de theodicee, namelijk een God die (alle) lijden gebruikt voor zijn goddelijk doel (in: Carlson Brown en Parker, 1989).

6.9.1. Het kwaad

'Het kwaad' is een complex begrip, te onderscheiden in soorten kwaad, maar ook in oorsprong, intentie, handeling, doel en uitkomst. Leibniz onderscheidde in zijn boek drie soorten kwaad, namelijk metafysisch kwaad, dat is de onvolmaaktheid van deze wereld, fysisch kwaad, dat is het lijden, en moreel kwaad, dat is de zonde. Sarot (1997, pp.40 ev.) vindt deze indeling te beperkt, de terminologie onvoldoende duidelijk en het benoemen van moreel kwaad als zonde onjuist, omdat het daarmee direct verbonden wordt aan een specifieke beoordelende instantie (namelijk God). Zelf maakt hij een uitgebreidere indeling (Sarot, 1997, p.50), namelijk in metafysisch kwaad, pijn en lijden, non-moreel kwaad en moreel kwaad. Onder metafysisch kwaad verstaat hij (met Leibniz) kwaad dat gevolg is van de onvolmaaktheid van deze wereld

en van de menselijke beperktheid en eindigheid. De term fysisch kwaad lijkt teveel op alleen lichamelijke pijn en lijden, daarom vervangt Sarot deze door 'pijn en lijden' dat zowel fysieke als psychische pijn en lijden omvat. Non-moreel kwaad is een andere term voor wat meestal 'natuurlijk kwaad' genoemd wordt, kwaad dat door 'de natuur' veroorzaakt wordt en dat de mensen overkomt, zoals natuurrampen of ziekten. Onder moreel kwaad verstaat hij het door de mens zelf veroorzaakte kwaad. Hij wil dit niet direct op een specifieke wijze invullen (door het bijvoorbeeld aan God te koppelen), maar stelt wel dat alleen vrije handelingen als moreel goed of kwaad benoemd kunnen worden. De verschillende soorten kwaad zijn niet altijd scherp van elkaar te (onder)scheiden. Dit is vooral het geval bij non-moreel en moreel kwaad. Sommige natuurrampen of ziektes bijvoorbeeld hebben óók een achterliggende factor van menselijk handelen. Dit (niet) handelen kan dan weer als metafysisch kwaad geduid worden, namelijk vanwege de menselijke beperkte inzichten of mogelijkheden, maar ook als moreel kwaad, namelijk willens en wetens niet moreel correct handelen. Soms vormen de verschillende soorten kwaad de twee zijden van een medaille, afhankelijk vanuit welk perspectief het bekeken wordt, dat van de actor (moreel kwaad) of dat van het slachtoffer (pijn en lijden). Ten slotte noemt Sarot nog karakterologisch kwaad, het raadsel van 'nature' en 'nurture' waardoor sommige mensen meer dan anderen geneigd zijn tot moreel kwaad.

Over het algemeen wordt het existentiële kwaad in twee soorten verdeeld. Enerzijds is er het kwaad waar geen menselijk toedoen aan ten grondslag ligt. Dit wordt fysiek of natuurlijk kwaad (natural evil) genoemd (Keulen, 2007), of onheil (Labuschagne, 1994), of tragiek (Ganzevoort, 2005b; Ganzevoort en Visser, 2007), of acts of God (Janoff-Bulman, 1992), of lijden (van de Beek, 1984). Anderzijds is er kwaad waarin mensen de hand hebben (human acts, Janoff-Bulman, 1992), dat moreel kwaad ('moral evil') wordt genoemd (Labuschagne, 1994; Keulen, 2007), of zonde (v.d.Beek, 1984). Deze tweedeling wordt ook gemaakt door Janoff-Bulman (1992) bij haar drie basisassumpties en de gevolgen van traumatisering hiervan door 'acts of God' in onderscheid van 'human acts'. Zoals gezegd is dit onderscheid naar oorsprong, in twee soorten kwaad te eenvoudig. Met de huidige wetenschappelijke kennis moet erkend moet worden dat aan veel 'acts of God' een (indirect) menselijk handelen of niet-handelen ten grondslag ligt. Bovendien is de term 'menselijk handelen' een verzamelbegrip voor een grote variëteit in dat handelen, zowel naar aard als naar intentie als naar gevolgen. Meestal wordt in de literatuur wel de bovengenoemde eenvoudige tweedeling gebruikt (natural evils en moral evils: Morrow, 1991; McGrath, 1997; Bell, 2004; Schrag, 2006), maar vervolgens gaan de wegen uiteen voor wat betreft de definiëring van moral evils (moreel kwaad). *'Evil is a mystery (...) We cannot know evil systematically or scientifically (...) We can know it by its works'* (Morrow, 1991, p.51). *'Evil involves the infliction of harm, sometimes intentional, on people'* (Bell, 2004, p.55). *Moral evil is the result of malignant acts performed by human beings who apparently are able to do otherwise'* (Schrag, 2006, p.150). *'Evil appears when an attempt is made to dominate through power'* (Buchholz en Mandel, 2000, p.140). *'Het kwaad staat in de traditie voor de krachten van de chaos, dissonantie en ontbinding, die ontspruiten aan de inborst van*

de mens (Kinneging, 2005, p.130). In deze voorbeelden zijn de verschillende aspecten te herkennen, namelijk de oorsprong van het kwaad (Kinneging, 2005), de intentie (Buchholz en Mandel, 2000), de aard van de handeling en de mogelijkheid om anders te kiezen (Schrage, 2006), en de uitkomst van een handeling, al dan niet intentioneel (Morrow, 1991; Bell, 2004).

Wanneer deze theoretische onderscheidingen toegepast worden op incest, dan is duidelijk dat het in de indeling van Sarot gaat om moreel kwaad van de dader en om pijn en lijden (fysiek en/of psychisch) van het slachtoffer. De verhouding dader-daad-slachtoffer-uitkomst, laat echter zien dat een definiëring van dit morele kwaad in algemene zin, niet eenvoudig is. De vrijheid van handelen, die Sarot als voorwaarde stelt om iets als moreel kwaad te benoemen, is door de machtsrelaties bij incest vrijwel altijd aanwezig, tenzij er sprake is van psychiatrische stoornissen of wilsonbekwaamheid (karakterologisch kwaad: Sarot, 1997; tragiek: Ganzevoort, 2005b; geen besef van goed en kwaad of karakterologische zwakte: Kinneging, 2005). Anderen noemen eveneens de vrije wil of de vrije keuze als factor bij het benoemen van iets als moreel kwaad (Buchholz en Mandel, 2000; Bell, 2004; Schrage, 2006). Incest benoemen als kwaad op basis van de intentie van de actor (Janoff-Bulman, 1992; Ganzevoort, 2005b) is niet afdoende. Intentie heeft namelijk te maken met het doel waar de actor op gericht is. Dat doel kan op zich goed zijn, of als goed gedacht worden (idealistisch kwaad: Bell, 2004), waarmee dan de intentie als goed benoemd zou moeten worden. Ten tweede is de intentie niet altijd hetzelfde als het doel of de uitkomst. De intentie kan (bewust en/of onbewust) zeer verschillend zijn, variërend van pure lustbevrediging en/of machtsuitoefening tot subtielere psychologische mechanismen als behoefte aan erkenning en waardering, bevestiging en versterking van de eigenwaarde, behoefte de controle te behouden, compensatiemechanismen, etc. Daarmee zou dus de intentie van incestdaders niet altijd als kwaad benoemd hoeven te worden. Oorsprong van het kwaad kan echter ook pure kwaadaardigheid of sadisme zijn, het karakterologische kwaad van Sarot, al dan niet in een combinatie van 'nature' en 'nurture'. Het middel en de uitkomst (vanuit het perspectief van het slachtoffer) moeten wel als kwaad benoemd worden. Voor het middel geldt dat het ingaat tegen de morele en wettelijke regels en dus als moreel kwaad benoemd moet worden (Barocas en Seifer, 2001). Van de uitkomst kan gezegd worden dat deze kwaad is in de zin van schadelijke gevolgen hebbend (pijn en lijden door het slachtoffer). De mate van het kwaad van de uitkomst kan gradueel sterk verschillen. Bij intentie is, behalve het doel, ook aan de orde of, en in hoeverre, de actor de ander respecteert in haar eigenheid en autonomie. Hierbij gaan intentie en handeling in elkaar over. Grensoverschrijding door de actor in diens visie op de ander of feitelijk, in welke mate en van welke aard dan ook, kan dan als moreel kwaad gelden. Een handeling op zichzelf kan goed of slecht zijn, onafhankelijk van de wil of intentie van de actor en onafhankelijk van de uitkomst. Bell (2004, p.55) definieert in navolging van Baumeister een kwade handeling als '*instrumental evil*', dat is '*the use of harmful acts as a means of achieving some goal*'. Onafhankelijk van de intentie van de actor of van de uitkomst, benoemt hij al deze '*instrumental evils*' als immoreel. Ook dit begrip is

complex. Bij incesthandelingen gaat het bij de aard van de handelingen (meestal, niet altijd) om min of meer normale handelingen in het seksueel verkeer tussen volwassenen. Het kwaad zit hierbij niet in de handeling op zich, maar in de context van de relatie tussen dader en slachtoffer. Iets als kwaad benoemen op basis van de uitkomst is eveneens geen simpele oplossing. Er moet onderscheid gemaakt worden tussen de uitkomst vanuit het perspectief van de dader en de uitkomst vanuit het perspectief van het slachtoffer (Sarot, 1997; Ganzevoort, 2005b). Dezelfde uitkomst kan zowel goed als kwaad genoemd worden, afhankelijk van het perspectief: voor de incestpleger beantwoordt de uitkomst vaak aan zijn intentie, voor het slachtoffer is de uitkomst meestal puur kwaad.

Het benoemen van iets als goed of kwaad is dus ingewikkeld, en het kan deels ook subjectief zijn, al dan niet gekoppeld aan een beoordelende instantie (bijvoorbeeld God). Definities van kwaad zijn dan ook waardeoordelen (Sarot, 1997) en daarmee (mede) bepaald door de tijd, de cultuur en de context (Morrow, 1991; Sarot, 1997; Buchholz en Mandel, 2000). Toch wordt er ook wel gesproken van universeel kwaad, bijvoorbeeld door Kant (in: Buchholz en Mandel, 2000; Formosa, 2007). Incest zou hieronder geschaard kunnen worden, gezien het universele verbod er op (*par.* 5.2.). Met het onderscheid dat Janoff-Bulman maakt tussen potentieel traumatiserende gebeurtenissen als ‘human acts’ en ‘acts of God’, kan geconcludeerd worden dat zij kennelijk doelt op menselijk handelen dat naar zijn intentie, naar de handeling zelf en naar de uitkomst, als kwaad benoemd moet worden (Janoff-Bulman, 1992, p.78).

6.9.2. God en het kwaad

De vraag naar de oorsprong van het kwaad of de verklaring voor het bestaan van het kwaad in de wereld, is een andere dan de vraag naar de relatie tussen God en (het bestaan van) het kwaad. Antwoorden op de vraag naar de oorsprong van het kwaad zijn, in ieder geval vanuit de christelijke theologie, bijvoorbeeld de leer van de vrije wil van de mens (Augustinus), de leer van de duivel als gevallen engel, of de leer van de zondeval. De oorsprong van het kwaad en de mogelijke verklaringen hiervoor, die dus ook theodicee genoemd worden, zijn van filosofisch-theologische aard en voor dit onderzoek waarbij het kwaad zelf overduidelijk door mensen is bedreven, niet direct aan de orde (*zie hiervoor bijvoorbeeld van Veluw, 2010*). Wel is de vraag natuurlijk klemmend waarom het kwaad van incest (en ander seksueel misbruik van kinderen) zo universeel en wijd verbreid is. Daders worden in dit onderzoek echter buiten beschouwing gelaten, dus deze vragen blijven liggen.

De vraag naar de relatie tussen God en (het bestaan van) het kwaad is wél relevant voor dit onderzoek en dan speciaal de vraag naar Gods rol, naar zijn aan- of afwezigheid en zijn handelen bij kwaad dat door intentioneel menselijk handelen wordt bedreven en aangericht (moreel kwaad en pijn en lijden).

De vraag naar de relatie tussen God en het kwaad, kan theoretisch benaderd worden als een probleem voor de logica, meestal eenvoudig weergegeven met dit trilemma (Sarot, 2003):

1. God is (moreel) goed.
2. God is (al)machtig (en alwetend).
3. Er bestaat kwaad en lijden.

Het probleem voor de logica is, dat deze drie proposities niet alle tegelijk waar kunnen zijn. Als de eerste twee waar zijn, kan de derde niet waar zijn. Maar er bestaat wél kwaad en lijden, dus óf God is niet goed, óf niet (al)machtig, of beide niet. Dit probleem voor de logica is tegelijk een theoretisch probleem voor de theologie, namelijk of en in hoeverre God deze attributies toekomen en hoe Hij zich dan verhoudt tot het kwaad en lijden in zijn schepping. De antwoorden die hier op gegeven worden, zijn van invloed op de godsbeelden en, andersom, kunnen godsbeelden van invloed zijn op de antwoorden. Zo kan ervaren kwaad en lijden het godsbeeld inkleuren, bijvoorbeeld als de God die meelijdt, maar niets kan doen, of als de God die een plan heeft en daarbij het lijden kan gebruiken om zijn plan uit te voeren. Andersom kan bijvoorbeeld het beeld van een strenge en rechtvaardige God er toe leiden dat ervaren lijden als straf op zonde gezien wordt. Exline en Rose (2005, p.317 e.v.) wijzen er op dat de problemen met God en het kwaad of lijden vooral (of uitsluitend) spelen bij een godsbeeld als persoon die zich actief bezig houdt met deze wereld en met de mensen. Een andere 'oplossing' voor het trilemma kan gevonden worden door 'reframing' van de concepten 'kwaad' en 'lijden' of door ze in een ander perspectief te plaatsen. Dit is bijvoorbeeld het geval als het kwaad gezien wordt als middel tot een 'hoger goed' (bijvoorbeeld spirituele groei, of ten behoeve van het behoud van de vrije wil), of door te stellen dat het goede altijd nog groter en meer is dan het kwade, of door ze in het perspectief van de eeuwigheid te plaatsen, zoals bijvoorbeeld Paulus doet in Rom.8:18. Deze laatste variant heeft de benaming eschatologische theodicee gekregen (Keulen, 2007). Deze twee mogelijkheden van óf wijziging in de attributies van God, óf reframing van kwaad en lijden, laten ruimte voor het los van elkaar laten staan van God en het kwaad/lijden. Ook hoeft hierbij niet de oorsprong van het kwaad noodzakelijkerwijs aan God toegeschreven te worden. In deze ruimte zou dan de mens, als actor van het kwaad, een plaats kunnen hebben, , of het lot of het toeval, maar bijvoorbeeld ook satan, als personifiëring en/of oorsprong van het kwaad. Bassett en Williams (2003) bijvoorbeeld, vonden in hun onderzoek dat satan als veel actiever beschreven werd dan God, waardoor de participanten de proposities dat God goed en almachtig is, konden behouden. Het risico van het gebruik van satan als personifiëring van het kwaad, is dat de eigen verantwoordelijkheid ontlopen wordt (Labuschagne, 1994) en dat de deur opengaat naar een werkelijk geloof in de satan en zijn macht. De metafoor is dan gerationaliseerd (Labuschagne, 1994). Het voordeel is wel dat God gevrijwaard kan worden van het kwaad en dat er op deze manier enige greep op het kwaad verkregen kan worden (Labuschagne, 1994). Er is wel het risico op een machteloze God.

Wanneer God wél verbonden wordt aan het kwaad en lijden, ontstaat er een derde mogelijkheid. Deze behelst dan het kwaad en lijden aan God toeschrijven, als Degene die het kwaad/lijden veroorzaakt of toelaat of zelfs geschapen heeft. Dan is het probleem nog niet

echt opgelost, want Gods almacht en alwetendheid zijn dan wel gered, maar de grote vragen liggen dan bij zijn goedheid. Bovendien is er dan de dwingende noodzaak om de zin of bedoeling van het kwaad en het lijden te ontdekken. Van de Beek (1984, pp.147 ev.) vermeldt het felle verzet dat er is tegen het idee dat God het kwaad zou toelaten, met als belangrijkste bezwaar dat die toelating God niet ontslaat van (mede)verantwoordelijkheid voor het kwaad, waarmee dan zijn goedheid ter discussie komt te staan.

Behalve het theoretische en logische probleem van God en het kwaad, is het ook en vooral een praktisch probleem (Howard-Snyder, 1999), het existentiële probleem van het kwaad. Wanneer iemand in haar leven geconfronteerd wordt met kwaad en lijden, is meestal niet de eerste vraag die naar de oorsprong van het kwaad, maar die naar het handelen van God, zijn actief handelen door te voorkomen en/of te helpen, zijn passief handelen door erbij aanwezig te zijn en te ondersteunen. Deze ervaringen, of het ontbreken ervan, kunnen direct gevolgen hebben voor het aanwezige godsbeeld en voor de eventuele relatie die gelegd werd of wordt tussen God en het ervaren kwaad en lijden, maar zij kunnen ook bepaald worden door het al aanwezige godsbeeld. Afhankelijk van de rol die aan God verleend wordt, komt daar dan nog de vraag naar zin of doel van het lijden bij. Deze vraag klemmt in relatie tot God het meest als God als (mede)auteur van het lijden gezien wordt, of als het onder zijn toelating gebeurt. Als God en het lijden los van elkaar blijven staan, komt de vraag naar de oorsprong van het kwaad misschien omhoog, maar zeker ook die naar wat er dan aan zin of doel ontdekt zou kunnen worden. Zo kunnen theorie en praktijk samenkomen en één probleem lijken, maar desondanks zijn het onderscheiden problemen die elk om een ander antwoord vragen (Labuschagne, 1994; Howard-Snyder, 1999). Voor het praktische probleem is pastoraat nodig, voor het theoretische probleem zijn argumenten nodig. Louw (1998) benadrukt een zorgvuldig gebruik van bijbelse en theologische metaforen voor God in het pastoraat. Dat geldt extra als het gaat om God en het lijden, aangezien metaforen impliciet een indicatie kunnen geven van Gods betrokkenheid daarbij. Labuschagne (1994) wijst er eveneens op dat het werkelijke probleem bij het kwaad zit, het echte probleem is het existentiële probleem van het getroffen worden door het kwaad. God is niet een deel van dit probleem, er moet dus niet gesproken worden over het probleem van God en het kwaad, maar over het probleem van het kwaad. Pas als de relatie gelegd wordt tussen God en het kwaad, ontstaat er een nieuw probleem en wel van theologische aard, maar dit is secundair, volgend op het existentiële probleem van het kwaad. Dit getroffen worden door het kwaad geeft de verschuiving van het theoretische (logische, filosofische en/of theologische) probleem van God en het kwaad, naar het praktische, existentiële probleem van het specifieke kwaad dat deze mens trof en de plaats en rol van God daarin.

Bij het zoeken naar antwoorden op het trilemma van God en het kwaad, zijn verschillende theodicee modellen ontwikkeld. De traditionele modellen richten zich vooral op het probleem zelf, daarnaast is er in de modernere en praktischer modellen meer aandacht voor de mens die onder het kwaad lijdt en de rol van God daarbij (Heckel, 2013, pp. 204 ev.). Heckel

stelt wel dat het in alle theodiceemodellen gaat óver de lijdende mens en dat er geen rol gegeven wordt áán deze lijdende mens. Daarom gaat zij uit van het onderzoek door Vossen en van der Ven (1990), die zeven verklaringsmodellen vonden die zieke mensen leggen tussen God en wat hen overkomt:

- het pedagogisch model, waarin God het kwaad of lijden geeft om het slachtoffer (of anderen) wat te leren. Dit kan troostend zijn (Exline en Rose, 2005, p.317).
- het planmodel, waarbij er vanuit wordt gegaan dat God een plan heeft met dit lijden en dat er uiteindelijk iets goeds uit voort zal komen. Ook dit model kan troost bieden (Exline en Rose, 2005, p.317).
- het vergeldingsmodel, waarin het kwaad of lijden gezien wordt als een straf van God. Dit kan boosheid en wantrouwen naar God geven, of het afwijzen van zijn bestaan (emotioneel atheïsme genoemd) (Exline en Rose, 2005, p.317 e.v.).
- het compassiemodel, waarin gesteld wordt dat God dit lijden niet wil en dat Hij de mens nabij is in dit lijden of ook meelijdt.
- het plaatsvervangingsmodel dat het lijden van de individuele mens in de grotere context van het lijden van de mensheid zet.
- het mystieke model dat aan het lijden het doel om dichterbij God te komen geeft of het ziet het als navolging van het lijden van Jezus.
- het apathiemodel dat stelt dat God niets met het lijden te maken heeft en dat het Hem ook helemaal niet raakt.

Als de vier belangrijkste worden meestal genoemd, in navolging van de vier modellen die van der Ven en Vossen (1995) uiteindelijk onderscheidde (in: Ganzevoort, 1994a, 1994b; Louw, 1998; Ganzevoort en Visser, 2007):

- het apathiemodel, waarin God helemaal niet betrokken is bij het kwaad of het lijden, en het lijden een mysterie blijft. Het godsbeeld wordt hierbij gekenmerkt door macht en afstand.
- het vergeldingsmodel, waarin het kwaad of lijden gezien wordt als een straf van God op (de) zonde. Dominante aspecten van het godsbeeld zijn hier de (rechterlijke) macht van God. Er bestaat in dit model een duidelijke relatie tussen God en het lijden.
- het pedagogische model, waarin God het kwaad of lijden geeft om het slachtoffer (of anderen) wat te leren. De nadruk ligt hierbij op het doel van het lijden en het godsbeeld heeft zowel de kenmerken van afstand en macht, als van (uiteindelijke) liefde en nabijheid.
- het compassie- of solidariteitsmodel, waarin God gezien wordt als Degene die bewogen is of meelijdt met het slachtoffer. Het godsbeeld wordt hierbij gekenmerkt door liefde en nabijheid, ook al is het lijden misschien zinloos.

Daarnaast wordt ook wel de theodicee van de mystieke weg genoemd: God accepteert het bestaan van het kwaad opdat we als mensen door het lijden heen een mystieke eenwording met God of met de lijdende Heer kunnen ervaren (in: Ganzevoort, 1994a, 1994b). God die

een (hoger) plan heeft met de mens, of die (het geloof van) de mens wil testen, kan ook als een theodicee gezien worden (Janoff-Bulman, 1992; Lehner-Hartmann, 2002; Ganzevoort, 1994a, 1994b 2005a). Deze varianten kunnen onder het pedagogische model gevoegd worden als dit geherformuleerd wordt tot het doelmodel. Als andere modellen worden nog genoemd (Ganzevoort en Visser, 2007, pp.310,311): het louteringsmodel, het bevrijdingsmodel, het plaatsvervangend model, en het verzoeningsmodel. De eerste twee kunnen onder het pedagogische of doelmodel geschaard worden, de andere twee onder het solidariteitsmodel. Opgemerkt moet worden dat, behalve bij het apathiemodel en het compassiemodel, bij alle modellen de verantwoordelijkheid voor het kwaad en lijden bij God gelegd wordt (Fortune, 1983). Bij deze modellen is er dus een duidelijke koppeling tussen God en het kwaad. Dat betekent dan tegelijk dat er bij die modellen weinig ruimte overblijft voor de mens (of de duivel, of het lot) als verantwoordelijk wezen en auteur van het kwaad. Dat betekent tevens dat al deze modellen, vergelding, pedagogie, mystiek, plan en test, geen adequaat antwoord geven op kwaad als gevolg van menselijk intentioneel handelen. Probleem en oplossing matchen niet (Ganzevoort, 2005a). Hauser (1995) signaleert dit probleem ook en plaatst dit in bijbelse context. Hij benoemt het model van een God die direct verantwoordelijk is voor alles wat er gebeurt en die voor alles wat Hij doet, óók het zenden of toelaten van kwaad en lijden, een reden heeft, als een overwegend oudtestamentische benadering van God en het kwaad en lijden. God heeft een (hoger) plan, wil zijn volk iets (af)leren, of straft en beloont hen. Bovendien lijkt in het Oude Testament de notie dat God de goeden beloont en de kwaden straft, erg sterk aanwezig (Labuschagne, 1994). Dit leidde tot het probleem van het lijden van de rechtvaardigen, duidelijk te zien in het boek Job, en meer eigentijds in Harold Kushner's boek *'Als het kwaad goede mensen treft'*. De meest bekende voorbeelden zijn verder te vinden in het boek Deuteronomium en in de Psalmen. Maar ook in de profeten en in de geschiedschrijving van het volk Israël overheersen deze gedachten. Als specifiek nieuwtestamentische benadering ziet Hauser de 'support' gedachte: God is erbij (Immanuël), helpt dragen, geeft kracht en ondersteunt. Als kerntekst noemt hij dan het antwoord dat Paulus kreeg op zijn vragen, namelijk "Mijn genade is u genoeg" (2 Kor.12: 9). Hij concludeert dan dat wij voorzichtig moeten zijn met het zoeken naar een reden voor het kwaad en lijden dat ons treft, omdat we dan de oorzaak bij God leggen. Beter is het volgens hem om als nieuwtestamentische christenen te belijden dat God erbij is in het lijden. Risico van Hauser's benadering is wel dat het Oude Testament en het Nieuwe Testament tegenover elkaar geplaatst worden, met elk een verschillend 'soort' God.

Heckel (2013, p.204) noemt het enorme kwaad en lijden dat door mensen is aangericht in de 20^e eeuw een aanjager voor de theodiceevragen die zich richten op de mens die kwaad aanricht en de mens die lijdt, en op Gods rol daarbij. Zij noemt twee voorbeelden van hedendaagse 'oplossingen' voor dit probleem, namelijk die van Sölle en die van Moltmann. Dorothee Sölle verzet zich tegen het plan- of doelmodel en tegen het apathiemodel. Zij kiest voor het compassiemodel, voor een God die meelijdt met de lijdende mens, ook al geeft dit geen

verklaring voor de zin van het lijden. Voor Sölle moet elke theologie de kant van de zwakken en machtelozen kiezen. Jürgen Moltmann denkt vooral na over de gevolgen van het kwaad, namelijk het lijden. Hij verzet zich eveneens tegen het apathiemodel en stelt dat God door zijn eigen lijden (in Jezus aan het kruis) altijd bij de lijdende mens is. Bovendien biedt Moltmann troost door het eschatologische perspectief dat aan het eind der tijden alle kwaad en lijden overwonnen is.

6.9.3. Godsbeelden, theodicee en incest

De drie basisassumpties van Janoff-Bulman (1992) vinden hun religieuze variant in de godsbeelden, als kern van het christelijk geloof, en zij kunnen meer of minder sterk met elkaar verbonden zijn. Zowel de basisassumpties als de godsbeelden zijn complexe concepten, zodat er variatie kan zijn in hoe deze verbindingen liggen. Traumatiserende gebeurtenissen schaden de basisassumpties en mogelijk de daarmee verbonden religieuze schema's van Gods liefde, almacht en rechtvaardigheid (Doka, 2002; Pargament et al., 2006). De oorsprong van het kwaad van incest is duidelijk, namelijk de mens. Daarbij is de vraag naar Gods rol klemmend: Laat/liep Hij het toe? En waarom dan? Waarom hielp Hij wel, of niet, of zo laat? Waarom voorkwam Hij het niet? Waar was Hij eigenlijk? In al deze vragen is te lezen dat de religieuze variant van de drie basisassumpties hierbij in het geding is, namelijk is God wel goedwillend ten aanzien van mij, vindt Hij mij wel waardevol, is er zin en betekenis aan mijn lijden? Aan de theodicee die 'gekozen is', is te zien welke van de aspecten van de godsbeelden beschadigd raakten door de incest, c.q. op welke is ingeleverd om de andere te behouden, namelijk zijn liefde, zijn almacht of zijn rechtvaardigheid of de waarde van het zelf (Ganzevoort, 2009a). Ganzevoort (2005a, Ganzevoort en Visser, 2007) stelt dat het in de bestaande theodiceemodellen uitsluitend gaat over eigen kwaad (=zonde) en tragisch kwaad, dat wat ons overkomt. Er is geen ruimte voor kwaad dat ons door anderen wordt/is aangedaan. In al de modellen is geen ruimte voor de mens als slachtoffer van kwaad(aardigheid). Weliswaar is er bij bijvoorbeeld Adams (1990, 1999) ruimte voor de mens die kwaad aanricht, in het geheel van de schepping en in persoonlijke levens, maar haar betoog is gericht op de vraag hoe toch de idee van de goedheid van God te behouden is, en niet hoe de rol van God is ten aanzien van dader en slachtoffer van menselijk kwaad. De vraag blijft hoe overlevenden van incest God zien in relatie tot hun incestervaring (en herstelproces) en of deze visie ook heilzaam voor hen is.

Bij alle genoemde theodicee modellen wordt aan God, c.q. het godsbeeld een rol toegerekend. Bij incest, als specifiek kwaad door intentioneel menselijk handelen, gaat het dan om de vraag welke plaats en rol er aan het godsbeeld of de godsbeelden gegeven worden. Daarbij zijn verschillende perspectieven aan de orde, namelijk welke (aspecten van) godsbeelden voorhanden zijn en of deze bijdragen aan een zinvolle theodicee of deze juist belemmeren, en als tweede of er zinvolle theodicee 'antwoorden' voorhanden zijn en of die overeenkomen met, dan wel strijdig zijn met de aanwezige godsbeelden. Ten slotte is er de vraag of de rol die aan het godsbeeld gegeven wordt en aan het zelf gegeven wordt, complementair (kun-

nen) zijn of dat zij strijdig met elkaar zijn. Het ‘gekozen’ theodiceemodel door slachtoffers van incest, zegt iets over hun godsbeeld (Ganzevoort, 1994a; Louw, 1998) en over hun religieuze coping. De grote vraag is of en hoe hun psychologisch godsbeeld, dat meestal beschadigd is, en hun theologisch godsbeeld dat zij overgedragen kregen, een zinvolle plaats kunnen hebben in een of meer van de modellen. Tweede vraag is wat dit de overlevenden oplevert ten aanzien van hun relatie met God en ten aanzien van hun herstelproces, en wat het hen kost.

II. Empirisch gedeelte

In dit empirische deel worden allereerst de verschillende facetten van de gehanteerde methodologie en methode besproken. Vervolgens komt in hoofdstuk acht de inhoud van de verhalen aan de orde, geordend naar de incestgebeurtenis(sen), de persoon van het slachtoffer met de gevolgen van de incest, de dader(s) en ten slotte de context, met extra aandacht voor de niet-misbruikende vader en moeder. De weergave van deze inhoud van de verhalen is geordend naar de verschillende thema's die in de verhalen naar voren komen. In hoofdstuk negen wordt de analyse van de godsbeelden weergegeven en in hoofdstuk tien de analyse van de posttraumatische veranderingen. Dit gedeelte wordt afgesloten met een korte samenvatting van de belangrijkste uitkomsten.

7. METHODOLOGIE

7.1. Kwalitatief en kwantitatief

Onderzoek kan kwalitatief of kwantitatief van aard zijn, of een combinatie van beide. Van beide soorten zijn in de literatuur vele verschillende definities te vinden (voorbeelden in: Thomas, 2003 en Boeije, 2005). De meest eenvoudige manier om het verschil tussen beide soorten onderzoek aan te geven, is dat het bij kwalitatief onderzoek gaat om de vragen naar de 'kwaliteiten' van wat je onderzoekt (Baarda, de Goede en Teunissen, 2001; Murray Thomas, 2003), waarbij dus gezocht wordt naar antwoorden op het wat, hoe, wanneer en waarom van wat onderzocht wordt, terwijl bij kwantitatief onderzoek vooral de getallen centraal staan, dus het zoeken naar antwoorden op het wat, hoeveel en hoe vaak. Er zit geen waterdichte scheiding tussen beide methoden, kwalitatief onderzoek kan ook kwantitatieve elementen bevatten en evenzo kan kwantitatief onderzoek kwalitatieve elementen in zich hebben. Beide methoden kunnen ook in het onderzoek volledig gecombineerd worden. Welke methode(n) er gebruikt worden, hangt sterk af van de vragen die gesteld worden en/of de antwoorden die gezocht worden (Murray Thomas, 2003).

7.2. De keuze voor kwalitatief onderzoek

De hoofdvraag van dit onderzoek *“Welke rol geven volwassen vrouwelijke overlevenden van incest in hun levensverhaal aan hun godsbeelden in relatie tot hun incestervaring en in relatie tot hun eventuele posttraumatische groei?”* is een kwalitatieve vraag en dus is een kwalitatief onderzoek de meest aangewezen manier om antwoorden op deze vraag te zoeken. De vele variabelen in elk verhaal apart en in het totaal van de verhalen, maken eveneens kwalitatief onderzoek meer voor de hand liggend dan (gestandaardiseerde) vragenlijsten. Bovendien heeft het onderzoek een aantal kenmerken die passen bij de redenen om te kiezen voor kwalitatief onderzoek (Maso en Smaling, 1998; Baarda, de Goede en Teunissen, 2001; Auerbach en Silverstein, 2003; Boeije, 2005). Het onderwerp is complex, ligt gevoelig en/of behoort tot de taboesfeer, en heeft betrekking op processen en interacties in het alledaagse leven met de beleving en betekenisgeving daarvan door de participanten. De verwachting daarbij is dat het vertrouwen van de participanten gewonnen moet worden. Een van de doelstellingen van het onderzoek is een verandering te bewerkstelligen op het gebied van kennis van en openheid over incest en de mogelijke gevolgen daarvan op geloofsgebied, in kerk en maatschappij en bij hulpverleners. Dit zijn allemaal redenen die een kwalitatief onderzoek rechtvaardigen.

7.3. Onderzoeksperspectief en methode

Het onderwerp van het onderzoek, de aard van de onderzoeksgroep en de keuze voor kwalitatief onderzoek hebben gevolgen voor de keuze van de methode van het onderzoek. De focus van het onderzoek ligt bij de levensverhalen van vrouwen die incest meemaakten in hun jeugd. Zij vertellen het verhaal van hun leven, met de incestervaring en met hun godsbeelden, met hun beleving en betekenisgeving. Zij doen dit retrospectief, ordenend en interpreterend, keuzes makend in wat en hoe er verteld wordt of kan worden.

7.3.1. Narrativiteit en narratieve benadering

Met deze weergave van de focus van het onderzoek wordt al duidelijk dat de keuze gemaakt is voor een narratieve benadering. Deze keuze heeft een praktische en een principiële kant. Aan de praktische kant staat de onmogelijkheid van de onderzoeker om onderzoek bij kinderen te doen en om langlopend onderzoek te doen. Bij de participanten ligt tevens een beperking ten aanzien van de onderzoeksmethode: zij kunnen niet anders dan retrospectief vertellen over wat hen is aangedaan en hoe hun leven verder is verlopen, met hun geloof en godsbeelden daar in. Bij retrospectieve gegevens zijn allerlei vertekeningen mogelijk, en dat nog extra als er sprake was van traumatiserende gebeurtenissen in de kindertijd (zie verder Draijer, 1990, p. 85-88). Bij een narratieve benadering is retrospectiviteit geen probleem, omdat het hierbij juist gaat om hoe vrouwen hun levensverhaal herinneren, vertellen en daarmee (re)construeren en betekenis verlenen. De principiële kant van de keuze voor een narratieve benadering betekent dat wordt aangesloten bij de visie dat elk mens haar/zijn leven op verhalende wijze ervaart, structureert, ordent, samenhang aanbrengt, interpreteert en betekenis geeft (Ganzevoort, 1994a, 1998a; Baldwin, 2005; Neimeyer, 2006; Meichenbaum, 2006). Op die manier wordt de eigen identiteit vormgegeven, maar ook de relatie tot anderen en de wereld om zich heen (Klein en Janoff-Bulman, 1996; Meichenbaum, 2006). Mensen zijn ‘verhaalde’ en ‘verhalende’ wezens (Day, 1998). Ook theologie, geloof en godsbeelden worden grotendeels op een narratieve manier, dus verhalenderwijs, gecommuniceerd (Ganzevoort, 1993; Ganzevoort en Visser, 2007). Voor een goed begrip moet hierbij vermeld worden dat met ‘verhalen’ niet alleen gesproken of geschreven woorden bedoeld worden, maar ook handelingen en gedrag (Ganzevoort, 2011; Ganzevoort, 2013a). Beide verhalen, dat van de mens en dat van God, kunnen in relatie met elkaar staan of gebracht worden, waardoor een ontmoeting met God kan plaatsvinden. In dit onderzoek vertellen de respondenten over hun levensverhaal, de reconstructie van hun levensloop¹⁹ tot dan toe, en hun relatie tot God daarin. Een narra-

19 Ik volg hier het onderscheid tussen levensloop en levensverhaal dat Ganzevoort maakt, in navolging van Root-haan (Ganzevoort, 2006b, pp. 90, 91). De levensloop is alles wat gebeurd is of gedaan wordt tussen geboorte en overlijden. Het levensverhaal is de narratieve interpretatie van en de reflectie op die levensloop. Er is een wederzijdse relatie tussen levensloop en levensverhaal. De levensloop vormt de basis voor het levensverhaal, maar is er tegelijk object van. Door het levensverhaal te vertellen wordt de werkelijkheid van de levensloop beïnvloed.

tief perspectief en narrativiteit als theoretisch model zijn hierbij de meest passende methode (Fallot en Blanch, 2013, p.376). Kwalitatief onderzoek vanuit een narratieve benadering kan recht doen aan de uniciteit van één persoon en haar levensverhaal, en tegelijk zoeken naar overeenkomsten tussen meer personen en haar verhalen (Thomas, 2003, p.39). Een narratieve benadering doet ook recht aan de verwevenheid van individu en context en geeft de mogelijkheid om verandering, ontwikkeling, interpretatie en zingeving te ontdekken. Al deze elementen zijn aan de orde bij dit onderzoek en de vraagstelling ervan.

Narratieve benaderingen zijn vooral sterk opgekomen in de tweede helft van de 20^e eeuw binnen de sociale en geesteswetenschappen (Ganzevoort, 1998a, 1998b, 2011). Belangrijkste namen voor de toepassing binnen de theologie zijn Ricoeur, Sarbin, Gergen en Gerkin (voor de ontwikkeling en de daarbij behorende namen binnen de sociale wetenschappen, zie verder Ganzevoort, 1998a, 2011). Een narratieve benadering is inmiddels een centraal perspectief binnen de theologie en de religiewetenschappen (Ganzevoort, 2013a). Ganzevoort (1998b, p. 72) heeft de narratieve benadering als theoretisch model gedefinieerd als *“de verhaalachtige structuur, waarin een verteller vanuit het eigen perspectief het leven ervaart en verstaat en waarin hij of zij een rolverdeling aanbrengt, om zich daarmee te positioneren in relaties en zich te verantwoorden voor het publiek”*, en heeft deze zes dimensies (structuur, perspectief, ervaren en verstaan, rolverdeling, relationele positionering, verantwoording voor het publiek) verder uitgewerkt. De eerste vier dimensies betreffen vooral het verhaal zelf, de laatste twee de interactie met de sociale context. Elk narratief kan aan de hand van deze dimensies geanalyseerd worden, waarbij wel onderscheid gemaakt moet worden tussen de analyse van de vorm van het vertellen (het ‘hoe’) en de analyse van de inhoud van wat verteld wordt (het ‘wat’) (Klein en Janoff-Bulman, 1996; Baldwin, 2005). Analyse van de vorm betreft onder meer de tijdspatronen, de gelegde verbindingen en hun betekenisgeving, de verhaallijnen. Analyse van de inhoud gaat over de selectie van het vertelde, over interpretatie en zingeving, over rolverdeling en relationele positionering, over verantwoording afleggen.

Neimeyer (2006) onderscheidt drie dimensies bij narrativiteit: de persoonlijke, de interpersoonlijke en de sociaal-culturele dimensie. Bij de persoonlijke dimensie is vooral de vorming, versterking en bevestiging van de eigen identiteit aan de orde (ook: Hermans, 1999). Dit gebeurt door de verhalen waarin we zelf onze ervaringen ordenen en betekenis geven en door de verhalen die anderen over ons vertellen. Bij de interpersoonlijke dimensie zijn vooral van belang de erkenning en bevestiging van het persoonlijk narratief (Neimeyer, 2006), het verkrijgen, onderhouden, bevestigen of versterken van sociale contacten (Hermans, 1999), of het verkrijgen van sociale ondersteuning (Neimeyer, 2006). Narrativiteit op dit interpersoonlijke niveau is interactief (Neimeyer, 2006): het publiek speelt een rol in en is van invloed op het verhaal van de verteller, tegelijk heeft de verteller ook een rol in de verhalen van anderen. Daarmee is het verhaal van de verteller altijd verweven met verhalen van anderen (Hermans, 1999; Baldwin, 2005). De sociaal-culturele dimensie is leverancier van verhalen, ‘master’ nar-

ratives (Nelson, in: Baldwin, 2005), 'meta' narratives (Baldwin, 2005), 'dominant' narratives (Neimeyer, 2006), of canonieke verhalen (Ganzevoort, 2006b; Ganzevoort en Visser, 2007) genoemd. Een metanarratief of canoniek verhaal is 'een met gezag omkleed voorgegeven en gedeeld model' (Ganzevoort en Visser, 2007, p.51), waar het eigen verhaal geloofwaardigheid aan kan ontlelen of dat 'modellerend kan werken voor de eigen constructies' (Ganzevoort en Visser, 2007, p.115), of waarmee het eigen verhaal begrepen kan worden (Ganzevoort, 2006b). Neimeyer (2006) zegt dat deze metanarratieven kunnen dienen als bron, spiegel of bevestiging voor het eigen verhaal, voor de eigen identiteit, voor de relatie tot anderen en de wereld, voor zin- en betekenisgeving. Religie en godsbeelden zijn deel van deze sociaal-culturele dimensie van narrativiteit en daarmee eveneens leverancier van metanarratieven of canonieke verhalen. Deze religieuze canonieke verhalen zijn vaak met goddelijk gezag omkleed en kunnen daarom een belangrijke rol spelen. Zij zijn vaak moeilijk te wijzigen (Ganzevoort en Visser, 2007, p.193 ev.).

Gergen (1986) onderscheidde als essentieel voor een zinvol narratief drie elementen: het ordenen van gebeurtenissen in causale verbanden en coherentie, een voortgang door de tijd heen en een gerichtheid op een (waardevol) doel of eindpunt. Bij alle drie de elementen kunnen problemen optreden, zoals verlies van coherentie of doel, of stagnatie van de voortgang. Traumatisering betekent een abrupte en sterke verstoring van vooral het persoonlijk narratief (Tuval-Mashiach et al., 2004; Neimeyer, 2006). Gevolg kan zijn een fragmentatie, desorganisatie en/of dissociatie van de narratieven, zowel qua vorm als qua inhoud (Herman, 2003; Meichenbaum, 2006; Neimeyer, 2006). De narratieve competentie is dan beschadigd of wordt geblokkeerd (Ganzevoort, 2006b). Baldwin (2005) kritiseert deze gangbare opvatting van een (gezond) persoonlijk narratief en narrativiteit als coherent, consistent en chronologisch. Bij mensen met ernstige psychische problematiek is het persoonlijk narratief in die zin verstoord en zijn de narratieve vermogens beperkt. Desondanks, aldus Baldwin, kunnen zij wel in staat zijn een persoonlijk narratief te communiceren. Hij pleit dan voor aandacht voor de 'kleine verhalen', die fragmentarisch kunnen zijn, voor aandacht voor andere expressievormen (muziek en dans, drama en kunst) die een verhaal kunnen vertellen, en voor het aanreiken van 'master narratives' waarin de fragmenten een plaats kunnen hebben.

Met deze weergave van narrativiteit en een narratief perspectief wordt duidelijk dat deze een breed terrein omvatten. In dit onderzoek kan niet aan alle aspecten voldoende recht gedaan worden. Gezien de specifieke vraagstelling van dit onderzoek, namelijk naar de rol van de godsbeelden in de levensverhalen, is besloten zich vooral te richten op de dimensie van de rolverdeling in de verhalen (de vierde van de zes dimensies van Ganzevoort). Dat impliceert tevens de persoonlijke dimensie van Neimeyer.

Het aspect 'rolverdeling' in het verhaal dat verteld wordt, bouwt voort op Sundén's roltheorie (Ganzevoort, 2000d). Sundén onderscheidde twee soorten van roltoeëigening: de rolovernamen, dat wil zeggen identificatie met een ander, en de rolopnamen, dat wil zeggen kunnen anticiperen op het gedrag van de ander (in: Alma, 1998, p.17 ev.). In de Bijbel is een grote va-

riatie aan menselijke rollen te vinden. Door identificatie met een bijbelse figuur (rolovername), kan iemand het antwoord van God inschatten (rolopname) (id. p.18,19). Op die manier is volgens Sundén religieuze ervaring mogelijk (Alma, 1998; Ganzevoort, 1998b, 2000). Een beperking van deze theorie ligt in de vooronderstelling dat rollen in relatie tot God (alleen) afhankelijk zijn van wat voorgegeven is in de religieuze traditie (Alma, 1998; Ganzevoort, 1998b, 2000). Daarmee gaat Sundén voorbij aan een mogelijke andere oorsprong van de verschillende rollen, zoals de eigen biografie of de cultureel bepaalde rol (id.). In het aspect 'rolverdeling' gaat het om de verschillende rollen die de verteller aan zichzelf en anderen, inclusief God, toekent. Met deze rolverdeling wordt de structuur van het verhaal en de identiteit van de verteller ondersteund (Ganzevoort, 1998b; Ganzevoort en Visser, 2007). Elke rol heeft één of meer complementaire rollen (Ganzevoort, 2000d). Bij deze rolverdeling is er sprake van een dubbele focus (Ganzevoort, 2000d; Ganzevoort en Visser, 2007): de verteller kan één of meer rollen toekennen aan de ander/de Ander, maar andersom kan door de ander/de Ander ook één of meer rollen toegekend worden aan de verteller. In elk levensverhaal zijn er rollen die door belangrijke anderen (bijvoorbeeld ouders, vrienden) al toegekend zijn aan de verteller (Ganzevoort, 2000d). De rol die door God aan de verteller toegekend kan worden, wordt gevonden in de bemiddelde teksten en handelingen, zoals de Bijbel, de verkondiging, de traditie, de ervaring (Ganzevoort, 2000d). Wanneer al deze verschillende rollen bij elkaar 'passen', is er sprake van een coherent en zinvol levensverhaal en geloofsverhaal. Wanneer dit echter niet het geval is, zal er aan een of meer rollen gewerkt moeten worden om een meer zinvol levensverhaal en geloofsverhaal te verkrijgen. Van belang hierbij is hoe centraal of belangrijk de verschillende rollen zijn. Dit bepaalt mede of zij (gemakkelijk) te wijzigen zijn. Voor een ervaring van ontmoeting met God, moeten rol en complementaire rol voor God en mens wel bij elkaar aansluiten (Ganzevoort, 1999). Bij deze rolverdeling kan er sprake zijn van drie soorten stagnaties die kunnen optreden voor de narratieve constructie van het verhaal (Ganzevoort, 1999; Ganzevoort, 2001b, pp.212 ev.; Ganzevoort en Visser, 2007, pp.247 ev.):

1. Roldiscrepantie, de rol van de verteller en die van de ander/de Ander zijn niet complementair, passen niet bij elkaar. Een voorbeeld hiervan is het dominante beeld van de vergevende God, terwijl er behoefte is aan een God die recht doet en het voor haar als slachtoffer opneemt.
2. Rolrigiditeit, de rol van God en/of de verteller laat zich dan niet of moeilijk wijzigen. Een voorbeeld hiervan is het moeilijk weg te krijgen beeld van een strenge en straffende God of het beeld dat het slachtoffer van zichzelf heeft als (mede)schuldige aan de incest.
3. Rolfragmentatie. Dan zijn er wel verschillende rollen voorhanden voor God en mens, maar deze zijn niet met elkaar geïntegreerd. Deze rolfragmentatie kan zich voordoen op verschillende niveaus. Er kan een waterdichte scheiding bestaan tussen de rollen in het religieuze leven en die in het dagelijkse leven. Een voorbeeld hiervan is in de kerk of in het gebed weten en ervaren dat God er voor haar is in zijn genade en vergeving voor haar als zondaar, maar er in het leven na de incest en in het omgaan met de incest niets van

merken of het niet kunnen toepassen. Een tweede niveau waarop rolfragmentatie zich kan voordoen is op het terrein van cognitie en emotie. Een voorbeeld (dat in de verhalen regelmatig voorkomt) is het wel weten dat God haar liefheeft, maar dit niet (kunnen) ervaren.

Idealiter is er sprake van een repertoire aan rollen bij beide partijen (mens en God), van een integratie van de verschillende rollen, van flexibiliteit van rollen en van bij elkaar ‘passende’ rollen. Dan kan de structuur en identiteit van de verteller behouden en bevestigd worden. Dan is er sprake van een psychologisch (en religieus) gezond functionerend narratief systeem (Hermans en Hermans-Jansen, 1995, in: Ganzevoort en Visser, 2007, p.248). Bij dit onderzoek gaat het vooral om de rol van de respondent en de complementaire rol van God in het verhaal, en tegelijk ook andersom: de rol van God die op haar toekwam en de complementaire rol van respondent daarbij. Voor het pastoraat aan vrouwen met een incestervaring, kan de rolverdeling in haar verhaal een aanknopingspunt zijn om eventuele problemen met het godsbeeld en/of de eigen verhouding tot God te onderkennen. Het pastoraat kan dan gericht zijn op een toename aan differentiatie, flexibiliteit en integratie van rollen van de overlevende en God, om zo een zinvolle en heilzame relatie met God te faciliteren of te herstellen (Ganzevoort, 1999, 2001).

Naast de rolverdeling is er in dit onderzoek aandacht voor de derde dimensie die Neimeyer noemt, de sociaal-culturele dimensie. Godsbeelden zijn immers ingebed in deze hele dimensie en kunnen daar niet los van gezien worden. Tegelijk kan bij de aandacht voor deze dimensie gezien worden of en hoe de levensverhalen (het persoonlijk narratief) zich verhouden tot de metanarratieven die door samenleving en religie voorgegeven zijn aan de respondenten. Deze metanarratieven leveren immers ook de mogelijke rollen die in het eigen verhaal overgenomen of opgenomen kunnen worden en gegeven kunnen worden aan de ander/de Ander. De narratieve benadering geeft hiermee de mogelijkheid van een hermeneutische interpretatie van de wisselwerking tussen interpretatie en zingeving in het levensverhaal en het religieuze kader waarin de respondent is grootgebracht. Theologische reflectie hierop kan de kracht en de zwakheid van de religieuze traditie voor een zinvol narratief voor het leven van deze vrouwen met een incestervaring duidelijk maken. Hieruit kan dan een handvat voor de pastorale praktijk afgeleid worden. Door het gebruik van de door henzelf vertelde levensverhalen als data voor dit onderzoek, is dit onderzoek grotendeels inductief en subjectief van aard. Het is dan ook niet gericht op waarheidsvinding, objectieve kennis of generalisaties, maar op het begrijpen en interpreteren van elk individueel verhaal. Door vergelijking van meerdere levensverhalen kunnen er mogelijk meer algemene lijnen of verbanden ontdekt worden.

7.3.2. Een hermeneutisch perspectief

De probleemstelling, de vraagstelling, en de narratieve benadering maken duidelijk dat het onderzoek plaatsvindt vanuit een hermeneutisch perspectief. Een hermeneutisch perspectief ziet de mens als voortdurend bezig om zin en betekenis te geven aan zichzelf en de wereld om zich heen (Baronov, 2004). Deze zin- en betekenisverlening vinden intrapsychisch, interpersoonlijk en interactioneel plaats, zodat zij niet anders dan in relatie tot haar geschiedenis en context bestudeerd en begrepen kan worden (naar Dilthey, in: Baronov, 2004, pp.117). De taal waarin zij zich uit, verbaal en non-verbaal, heeft hierbij een belangrijke rol (naar Gadamer, in: Baronov, 2004, p. 127). Voor dit onderzoek gelden alle genoemde aspecten. Belangrijke namen voor de ontwikkeling van het hermeneutisch perspectief zijn onder meer Schleiermacher, Dilthey, Gadamer en Ricoeur (Ganzevoort en Visser, 2007). Godsdienst en geloof zijn ook een zingevingssysteem (Pargament, 1997). In de vraagstelling van het onderzoek ligt de vraag naar zingeving besloten in relatie tot geloof en godsbeelden. De incestervaring is niet los te maken uit het levensverhaal en de context, en het onderzoek is sterk afhankelijk van de taal die participanten gebruiken om hun verhaal te vertellen. Een hermeneutisch perspectief bij kwalitatief onderzoek betekent erkenning van en recht doen aan de menselijke subjectiviteit en een gericht zijn op het begrijpen van het menselijk denken, voelen en handelen (Baronov, 2004, p.120). Met dit hermeneutisch perspectief wordt recht gedaan en erkenning gegeven aan de individuele participanten die hun verhaal vertellen (Ganzevoort, 2011), met de moeilijke ervaringen, maar ook met mooie en bijzondere ervaringen. Een hermeneutisch perspectief maakt het mogelijk om zowel het eigen verhaal als Gods verhaal recht te doen, te zien waar deze beide elkaar beïnvloeden en, waar mogelijk, deze beide zinvol en heilzaam te verbinden. Bij deze mogelijke verbinding tussen eigen verhaal en Gods verhaal zijn er drie visies mogelijk (Ganzevoort, 2011, p. 68). De eerste is de expressieve benadering. Hierin krijgen menselijke verhalen erkenning in de religieuze traditie. Deze traditie geeft dan woorden aan wat mensen weten en voelen, en valideren zo de menselijke ervaring. De tweede visie laat vooral Gods verhaal een tegenover zijn van het menselijk verhaal, waarbij Gods verhaal richting, waarschuwing of troost biedt en daarmee de mogelijkheid geeft het verhaal te reconstrueren. De derde visie is een evocatieve benadering, waarin Gods verhaal een open ruimte biedt voor het eigen verhaal om te overdenken en te heroverwegen. Deze visies sluiten aan bij wat eerder gezegd is over de narratieve benadering en de metanarratieven.

Data die bij kwalitatief onderzoek vanuit hermeneutisch perspectief verkregen worden, zijn subjectief van aard. Deze subjectiviteit ligt bij de verteller van het verhaal, bij wat zij vertelt en hoe zij vertelt en interpreteert. Deze interpretatie heeft altijd een tijdelijk karakter, omdat het een dialoog met het verleden is op een bepaald moment (een notie van Gadamer, in: Baronov, 2004, p. 126). Daarnaast is er subjectiviteit bij de onderzoeker, hoe zij begrijpt en interpreteert. Dit is de subjectiviteit van de methode. Deze laatste subjectiviteit kan door zorgvuldig werken en nauwkeurige verantwoording van de analyse en interpretatie, geredu-

ceerd worden. Bij een hermeneutisch perspectief wordt vaak de hermeneutische cirkel genoemd (naar Ricoeur), dat wil zeggen dat theorie en data voortdurend op elkaar betrokken worden in een cyclisch proces. Bij dit onderzoek is er dan ook sprake geweest van dit cyclische proces.

7.4. Filosofie en theologie

7.4.1. Het sociaal constructionisme

Dit onderzoek, met de keuze voor een narratieve benadering en een hermeneutisch perspectief, bevindt zich daarmee binnen de filosofische stroming van het (sociaal)constructionisme. Deze stroming ontstond binnen de sociale wetenschappen, waar er al verschillende hermeneutisch georiënteerde stromingen waren die aandacht hadden voor de mens die construeert, voor betekenisgeving, voor de interactie tussen persoon en context, voor narrativiteit. Namen die hierbij horen zijn o.m. Mead, Kelly, en Sarbin. Achtergrond van deze stromingen is de vraag of er objectieve kennis mogelijk is van de wereld en onszelf, buiten onze waarneming en taal. Gergen (in: Ganzevoort, 1998a) muntte de term sociaal constructionisme voor zijn visie dat het vooral de interactie met elkaar is, die de taal en vormen aanreikt waarin we de wereld en onszelf beschrijven, en deze op hun beurt zijn weer sterk beïnvloed door culturele en historische factoren (samenvatting van de vier stellingen die Gergen herhaalt uit eigen eerder werk, in: Gergen, 2002). Dit hele sociale proces, met de taal die daarin gebezigd wordt, bepaalt dus de woorden die wij aan objecten in de werkelijkheid geven. Tegelijk stelt hij dan in een vijfde stelling (Gergen, 2002, p.10) dat hij hiervoor ook niet claimt dat dit de waarheid is. De waarheid is altijd een dialogische waarheid in een historisch en cultureel bepaalde context.

De sociaal constructionistische stroming gaat er dus vanuit dat waarheid, kennis en waarneming van de werkelijkheid niet objectief bestaan, maar in sterke mate geconstrueerd worden door individuen en gemeenschappen (Swinton en Mowat, 2006, pp.35,36). Dat betekent niet dat deze werkelijkheid niet bestaat, maar dat deze slechts gekend wordt door een proces van menselijke interpretatie en constructie, bepaald door cognitieve en emotionele kennis en ervaring, door sociale processen en cultuur. Taal wordt hierbij niet gezien als iets waarmee de werkelijkheid beschreven wordt (het descriptieve element van taal), maar als iets dat zowel product van de werkelijkheid is, als instrument waarmee de werkelijkheid geconstrueerd of gecreëerd wordt (het performatieve element van taal). Verhalen zijn in deze optiek dan ook geen weergave van de werkelijkheid, maar sociale constructies, ontstaan in relatie tot de context. In relatie tot levensverhalen die verteld worden, kan deze beschrijving tot (pijnlijke) misverstanden leiden. Er wordt niet gezegd dat er geen werkelijke, feitelijke dingen plaatsvinden, zoals bijvoorbeeld incest. Die zijn er wel degelijk, anders was er geen gewoon leven mogelijk. Hermans (2002) wijst dan ook op het gevaar van een absoluut relativisme bij het constructio-

nisme, en benadrukt vervolgens dat er wel degelijk objectieve feiten of objecten in de werkelijkheid bestaan, onafhankelijk van hoe wij deze benoemen, maar dat het bij het sociaal constructionisme gaat om objecten of feiten in de sociale werkelijkheid. Wat er dus bij de term ‘sociale constructies’ gezegd wordt, is dat de beleving van alles wat er gebeurt, subjectief is en door vele factoren bepaald wordt. Bij incest is dan bijvoorbeeld te denken aan leeftijd, weerbaarheid, ondersteuning door familie, professionele hulp, reacties van de sociale omgeving, enz. enz. Iets dergelijks wordt gezegd van de taal. Taal schiet altijd tekort in het beschrijven van de werkelijkheid of van iets wat gebeurde. In taal komt ook de beleving weer mee, maar ook de kennis van de taal of het gebrek er aan (“ik heb gewoon geen woorden om het te beschrijven”). Bovendien speelt ook een rol tegen wie en waarom iets verteld wordt. En ten slotte kan taal, de woorden waarin het verhaal gegoten wordt, voor de luisteraar een beeld en beleving oproepen die misschien niet (helemaal) overeenkomen met wat er beschreven wordt: “Het was afschuwelijk!!” roept een ander beeld op dan “Het was niet leuk.”

Praktische theologie en sociale wetenschappen zijn met elkaar verbonden. Hermans (2002) noemt (naar Schweitzer) drie mogelijke vormen van deze relatie:

- het ancillamodel, waarbij de praktische theologie gebruik maakt van inzichten uit de sociale wetenschappen, maar zelf de betekenis geeft aan deze inzichten.
- het samenwerkingsmodel, waarbij het onderzoeksperspectief gelijk is, al verschillen vraag en doel.
- het model waarbij de praktische theologie ondergeschikt is aan de sociale wetenschappen. Deze laatste bepalen dan onderzoeksvraag en doel, vanuit een sociaalwetenschappelijk perspectief.

Bij praktisch-theologisch onderzoek wordt vooral gebruik gemaakt van sociaalwetenschappelijke inzichten bij de fase van het duiden van uitkomsten uit onderzoek (Ganzevoort, 2001c, p.76). Gergen (2002) ziet het sociaal constructionistisch perspectief als heel zinvol en nieuwe mogelijkheden gevend voor zowel de methodologie, als de theorie, als de praxis van de praktische theologie. Van der Lans (2002) past dit toe op de godsdienstspsychologie en ziet de waarde van het sociaal constructionistisch perspectief dan vooral in de nadruk op de religieuze communicatie en de context waarin die plaatsvindt, als medebepalend voor de religieuze identiteit en praxis van het individu. Ook van der Ven (2002) benadrukt dat het individu niet vergeten moet worden bij de constructionistische nadruk op de interactie tussen mensen. Zeker voor wat betreft religieuze taal, en spreken over God, gaat het over de mens die dit geleerd heeft en spreekt binnen de religieuze gemeenschap. Van der Lans stelt tevens de vraag of, als ons spreken over God sociale constructies zijn, God zelf dan ook een sociale constructie is. Zelf beantwoordt hij deze vraag ontkennend. Over God als objectieve werkelijkheid buiten ons spreken over Hem, kunnen wij niets zeggen. Ganzevoort (2004) benadrukt dat het bij praktisch theologisch onderzoek vanuit sociaal constructionistisch perspectief juist gaat om het analyseren van de constructies die in het ‘first order discourse’ (dat is het spreken in de praxis) gemaakt worden en hoe deze functioneren in relatie tot God, de wereld en zich-

zelf. Hierbij zijn normatieve of waarheidsclaims van buiten dit discours niet aan de orde. Het interpretatieve paradigma van het constructionisme kan dus een spanningsveld opleveren voor de theologie, namelijk wanneer er vanuit wordt gegaan dat de werkelijkheid uit niet meer bestaat dan constructies en interpretaties, terwijl de theologie de realiteit van schepping en openbaring vooronderstelt (Swinton en Mowat, 2006, p.76). Swinton en Mowat (2006, p.76) stellen dan ook dat de praktische theologie fundamenteel hermeneutisch, correlatief, kritisch en theologisch is en dat zij deze vier elementen steeds bij elkaar moet houden. Hermeneutisch betekent erkenning van de menselijke factoren en interpretatie, correlatief betekent de verschillende bronnen van situatie, christelijke traditie en andere bronnen van kennis (bijvoorbeeld de psychologie) met elkaar in verbinding brengen, kritisch betekent erkenning van menselijke beperktheid in kennis en begrijpen, theologisch betekent de relatie leggen met God en zijn openbaring.

7.4.2. De praktische theologie

Dit onderzoek bevindt zich in het veld van de praktische theologie. Theologie is ‘het spreken over God’. Ganzevoort (2001) heeft dit onderscheiden in twee niveaus van spreken over God, namelijk een spreken van de eerste orde en een spreken van de tweede orde. Het spreken van de eerste orde vindt (voor wat betreft de praktische theologie) plaats in de praxis, bij mensen en (geloofs)gemeenschappen. Het spreken van de tweede orde is de wetenschappelijke bestudering van het spreken van de eerste orde. Dan komt het aan op beschrijven, doordenken, duiden, in verbinding brengen met andere disciplines, adequaatheid en juistheid bezien. Praktisch verwijst naar de praxis. Echter, over welke praxis het gaat en hoe de verhouding is tussen de praxis en de theologie als wetenschap, verschillen de meningen. Zo hebben Swinton en Mowat (2006, p.6) het over de interactie van de praxis van de kerk met die van de wereld en legt Heitink (1993, pp.18 ev.) de nadruk op de (empirisch georiënteerde) theorie van de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving. Tracy (1983, p.61) benadrukt dat alle praxis theorie geladen is. Hij definieert theologie (id., p.62) als *“the discipline that articulates mutually critical correlations between the meaning and truth of an interpretation of the Christian fact and the meaning and truth of an interpretation of the contemporary situation”*. Bij hem gaat het dus bij theologie om betekenis en waarheid van alles wat het christelijk geloof kan omvatten en van de actuele situatie, maar hij benadrukt tegelijk dat het bij beide polen gaat om interpretatie, omdat beide niet in directe vorm tot ons komen. Beide polen staan in een wederzijdse kritische correlatie, waarbij het bij beide gaat om vragen en antwoorden die kunnen overeenkomen of botsen. Tracy ziet beide polen dus met elkaar in gesprek, zonder (absolutistische) claims vooraf. Ganzevoort (2009) geeft een duidelijk overzicht van de verschillende rollen van de praxis binnen de praktische theologie: de praxis kan object zijn voor de praktische theologie (dan wordt er gesproken van empirische theologie zoals van der Ven (1998b) doet), of bron (dan is er sprake van inductieve theologie), of doel (zoals bij Heitink verandering van de praxis). Daarnaast is er de functie van de

praktische theologie als de ondersteuning van hen die in dit veld werkzaam zijn en ten slotte is de praktische theologie de gesprekspartner van de kerkelijke gemeenschappen. Voor het concept 'praxis' wordt ook de term 'lived religion' gebruikt (Ganzevoort, 2009b; Ganzevoort en Roeland, 2014). 'Lived religion' omvat alle denken, voelen en handelingen waarmee mensen leven in relatie tot het transcendente, c.q. het goddelijke, c.q. God, en zich daarmee verhouden. Hierbij gaat het steeds om een 'dubbelgebeuren' tussen God en mens (Ganzevoort, 2001c, 2004). Enerzijds is er de menselijke expressie over en tot God, anderzijds is er dat wat op de mens toekomt en herkend wordt als komend van God. Met het concept 'lived religion' wordt tevens duidelijk dat de praktische theologie als wetenschap die dit hele veld van 'lived religion' als bron en object heeft, verweven is met verschillende sociale wetenschappen zoals de sociologie (van de religie), de (godsdiens)tpsychologie en de antropologie. De verhouding tussen sociale wetenschappen en praktische theologie kwam bij het sociaal constructionisme al aan de orde.

Voor dit onderzoek geldt dat de praxis zoals die in de verhalen naar voren komt, bron en object voor de praktische theologie is, waarbij de praxis als bron voorop gaat en waarbij de inbreng van de (christelijke) theologie (het object zijn van de praxis) pas volgt na de analyse van de praxis. Beide komen dan met elkaar in gesprek, zonder normativiteit vooraf. Heitink (1993, pp.148 ev.) benadrukt dat theorie en praxis binnen de praktische theologie niet zonder elkaar bestaan, de een bestaat niet zonder de ander en de een heeft niet het primaat boven de ander. Zij vormen '*een bipolaire spanningsvolle eenheid*' (Heitink, 1993, p.150) en staan in een wederzijdse kritische relatie tot elkaar (naar Tracy). Dit gebrek aan normativiteit vooraf, is een van de kritiekpunten bij de narratieve benadering binnen de praktische theologie (Ganzevoort, 2011). De acceptatie van de subjectieve menselijkheid kan betekenen 'dat menselijke verhalen als normatief gelijkwaardig worden gezien aan bijbelse verhalen'(id., p.68). Echter, normativiteit vooraf leggen bij de bijbelse verhalen bergt het risico in zich dat aan de menselijke verhalen geen recht wordt gedaan en kan bovendien het gesprek tussen beide bemmeren. Dezelfde menselijke subjectiviteit moet echter ook in rekening genomen worden waar er wél normativiteit wordt toegeschreven aan hoe God tot de mens toekomt. Of en hoe God zich openbaart, is immers ook geïnterpreteerde openbaring en niet elke interpretatie is altijd en voor iedereen even heilzaam (Ganzevoort, 2001c). De uiteindelijke normativiteit ligt in God zelf, die de mens niet in ontologische zin kan kennen (Ganzevoort, 2001c, 2004). Daarom is voor dit onderzoek gekozen voor het gesprek tussen theorie en praxis, zonder normativiteit vooraf.

De focus van het onderzoek ligt, theologisch gezien, bij het godsbeeld als centraal concept van het geloof (het theologische element van Swinton en Mowat). Tegelijk echter is er een sterke (godsdiens)tpsychologische dimensie in dit onderzoek aanwezig (het correlatieve element van Swinton en Mowat), omdat de vorming en ontwikkeling van godsbeelden een grote psychologische dimensie hebben naast en door de geloofsbemiddeling, en omdat incest meestal grote psychologische gevolgen heeft. Een hermeneutisch perspectief binnen de

theologie betekent een centraal stellen van de verbinding tussen traditie en ervaring als de twee polen waardoor kennis van God en het relationeel kennen van God verkregen worden (het hermeneutische element van Swinton en Mowat). Ontvankelijkheid voor de openbaring door Woord en Geest, en interpretatie en herinterpretatie binnen de eigen ervaringswereld verbinden het verhaal van God met de verhalen van mensen en dragen zo bij aan zin- en betekenisverlening. Het kritische element dat Swinton en Mowat noemen, komt aan bod bij de reflectie op deze verbindingen. Dit onderzoek zit daarmee in het spanningsveld tussen openbaring en ervaring, de twee brandpunten van de hermeneutische ellips (van Gennep, 1989, pp. 342 ev.), waarbij van Gennep beide brandpunten voortdurend met elkaar in gesprek ziet en ook beide beïnvloed ziet door allerlei menselijke factoren (*zie ook par. 6.5.1.*). Anders gezegd, dit onderzoek heeft betrekking op wat Heitink (1998, citaat uit: Heitink, 1977) bipolariteit genoemd heeft: God en mens, leer en leven, heilsgeschiedenis en levensgeschiedenis, openbaring en menselijke ervaring. Deze zijn voortdurend op elkaar betrokken, elk kan niet zonder de ander tot zijn recht komen en de een verwijst onontkoombaar naar de ander (Berkhof, 2002). Jonker (1983, p.87 ev.) noemde dit eerder al een interpolaire relatie. Voor dit onderzoek wordt aangesloten bij Berkhof (2002, pp.45 ev.), van Gennep (1989, pp.342 ev.) en Jonker (1983) in de visie dat de beide polen in een dialectische en dialogische verhouding tot elkaar staan, dat wil zeggen dat wanneer van de ene pool wordt uitgegaan, onontkoombaar ook de ander pool in beeld komt, en dat tegelijk beide polen met elkaar in gesprek gehouden worden. Daarbij gaat de ervaring van de participanten voorop, wat en hoe zij vertellen over hun ervaringen met God. Dit is een constructionistisch perspectief op de verhouding tussen openbaring en ervaring, echter zonder dit perspectief het laatste woord te geven. Daarna zal de ‘objectieve’ kant van deze ervaring, de openbaring, theologisch benaderd worden. Daarbij wordt uitgegaan van de premisse dat er een God bestaat die zich door openbaring kenbaar maakt aan mensen, in hun ervaringswereld (Berkhof, 2002, pp. 41 ev.), hoe gedeeltelijk en ‘verborgen’ deze openbaring ook kan zijn (Berkhof, 2002, p. 58.; van den Brink en van der Kooi, 2012, pp. 162 ev.). De wisselwerking tussen beide polen, openbaring en ervaring, of liever gezegd de verwevenheid van beide (*zie par. 6.5.1.*) is onderdeel van dit onderzoek.

7.5. Aard van het onderzoek

Dit onderzoek naar de relatie tussen incest, godsbeelden en mogelijke posttraumatische groei is grotendeels exploratief van aard, aangezien mij geen ander onderzoek bekend is met deze specifieke vraagstelling naar de rol van godsbeelden in de levensverhalen van incestoverlevenden. Volledig exploratief is het echter niet, omdat op elk van de drie terreinen, incest, godsbeelden, en posttraumatische groei, wel veel onderzoek is gedaan. Echter, alle drie de terreinen zijn complex, veelomvattend en hebben vele variabelen. Op basis van wat bekend is voor elk van deze drie terreinen kunnen geen duidelijke conclusies getrokken worden over moge-

lijke verbindingen tussen deze drie en kan de vraagstelling van dit onderzoek alleen daarmee niet beantwoord worden. Er is wel enig onderzoek gedaan naar religie of geloof (in algemene zin) in de levensverhalen van mannelijke slachtoffers van seksueel misbruik (Ganzevoort, 2000d, 2001, 2002). Seksueel misbruik is een groter terrein dan alleen incest, en geloof is veel breder dan alleen de godsbeelden. Ten slotte zijn mannen en vrouwen als onderzoeksgroep verschillend. Naast lichamelijke en psychische verschillen, zijn ook de (verwachte) maatschappelijke rolpatronen nog altijd verschillend en wordt het denken over seksueel misbruik van kinderen en de hulpverlening daarbij, nog grotendeels bepaald door de kennis van seksueel misbruik van meisjes en vrouwen door jongens of mannen (Ganzevoort, 2001b).

Er is spaarzaam onderzoek bekend naar de relatie tussen incest of seksueel misbruik van meisjes, en godsbeelden (Doehring, 1993; Imbens en Jonker, 1991; Kane e.a., 1993; Imbens-Fransen, 1995). Er is wel meer onderzoek bekend naar incest of seksueel misbruik en geloof in algemene zin (Rossetti, 1995; Smith et al, 1995; Ganje-Fling en McCarthy, 1996; Lemoncelli en Carey, 1996; Casey, 1998; Gall, 2006). Verder kenmerkt veel literatuur zich door onderzoek naar de algemene thema's, zoals naar trauma's, naar geweld tegen kinderen, naar seksueel geweld, of naar (religieuze) coping bij crises. Seksueel misbruik van kinderen valt onder al deze noemers en wordt daar ook wel bij genoemd, maar wordt niet apart gehouden of bestudeerd in het geheel van die onderzoeken.

7.6. De plaats van de onderzoeker

Thomas (2003, p.75) geeft een paar belangrijke punten weer waaruit blijkt dat er aan de kant van de onderzoeker altijd sprake is van een zekere mate van subjectiviteit die het verloop en de uitkomst van het onderzoek kunnen beïnvloeden. Dat begint al met de keuze van het onderzoeksonderwerp. Dan is er de keuze van dataverzameling en validering, het proces van analyseren en interpreteren en niet in het minst de betrokkenheid van de onderzoeker op het onderwerp en/of de onderzoeksgroep. Door de betrokkenheid van de onderzoeker op de onderzoeksgroep, als vrouw, als christen, en vanuit het eigen levensverhaal, was er extra alertheid noodzakelijk op onjuiste subjectiviteit ten aanzien van de omgang met de participanten en ten aanzien van de analyse en verslaglegging van het onderzoek. Het feit dat het merendeel van de verhalen via email werd aangeleverd en dat er bij de interviews sprake was van eenmalig persoonlijk contact, bevorderde het bewaren van emotionele en cognitieve afstand van de respondenten. Gedegen kennis van het onderzoeksterrein droeg bij aan de 'objectiviteit' bij de analyse en verslaglegging. Anderzijds bleek juist het feit dat de onderzoeker vrouw en (mede) christen was, het geven van vertrouwen te bevorderen. Ook de (hogere) leeftijd van de onderzoeker bleek soms een positieve factor te zijn bij het besluiten mee te doen aan het onderzoek. Vaak werd er specifiek gevraagd naar de motivatie en het doel van het onderzoek, naar kennis van incest en de gevolgen ervan en naar het geloof

van de onderzoeker. Deze vragen werden eerlijk beantwoord, waarbij er goed opgelet werd dat er zo kort en feitelijk mogelijk geantwoord werd met zo min mogelijk beïnvloeding van de vraagsteller en haar verhaal. Met de beantwoording van de vragen werd wel steeds vertrouwen gewonnen. Soms was er langdurig mailcontact, enerzijds omdat verhalen vaak in 'stukjes' verteld werden, anderzijds omdat op alle mails werd gereageerd. De reacties bevatten altijd een bevestiging van ontvangst en een dankwoord voor het vertrouwen dat gegeven werd. Op de inhoud van wat verteld werd, is vaak ingegaan. Enerzijds om recht te doen aan de respondent door te laten zien dat het gelezen was, dat de waarde ervan voor het onderzoek werd ingezien, en dat er begrip was voor de impact van het vertellen en het vertelde voor de respondent. Anderzijds om dingen te verduidelijken waar problemen of vragen gelezen werden, of om te bemoedigen waar van toepassing en zinvol. Daarnaast is geprobeerd concrete vragen altijd zo goed mogelijk te beantwoorden. Deze vragen lagen op het hele onderzoeksterrein en soms daar ook buiten: vragen over incest en ander misbruik van kinderen, over gevolgen, over familierelaties, over kerken, over God, over de Bijbel en de christelijke leer, over vrouw-zijn, over seksualiteit, over opvoeding, over de vele publicaties in de media over seksueel misbruik van kinderen die openbaar werden tijdens de periode van de mailcontacten (2010 t/m 2013). De antwoorden bevatten naast feitelijke informatie soms ook pastorale aspecten. Deze antwoorden riepen af en toe weer nieuwe vragen op, maar ook nieuwe informatie voor het onderzoek. In deze wisselwerking is het mogelijk dat er soms, ongewild, enige beïnvloeding van de reacties van de onderzoeker op het vervolg van het verhaal geweest is. Dan betreft het echter hoofdzakelijk de beleving van de respondent, of nieuwe inzichten, maar niet het geheel van het eigen verhaal, dat bovendien meestal al grotendeels verteld was, omdat voor een dergelijk uitgebreid mailcontact een tijd van groeiend vertrouwen nodig was. Soms was het nodig om nadrukkelijk te vermelden dat de onderzoeker geen pastor, psycholoog of hulpverlener was, om oneigenlijke verwachtingen te voorkomen. Een paar keer werd gedacht dat de onderzoeker een begeleider en coach zou zijn bij het schrijven van het eigen levensverhaal. Een enkele keer moesten persoonlijke grenzen van de onderzoeker nadrukkelijk worden aangeven.

7.7. Ethische aspecten

Vooraf is goed nagedacht over de ethische kant van dit onderzoek, over de zinvolheid ervan, over motivatie en doel van het onderzoek, over informatie en geheimhouding, over afwegingen van mogelijke schade tegenover mogelijke positieve uitwerking, over vertrouwen en openheid, over het omgaan met de verkregen data (Miles & Huberman, 1994).

7.7.1. Een beladen onderwerp

Onderzoek naar incest is onderzoek naar een beladen onderwerp. In alle jaren dat dit onderzoek duurde, was er veel publiciteit over seksueel misbruik van kinderen in allerlei situaties en instituten of organisaties. Het enige wat bij al die publiciteit ontbrak, was seksueel misbruik van kinderen in het gezin of de familie. Hooguit werd genoemd dat het daar ook voorkwam. Bij mijn weten is er in die periode ook geen (apart) onderzoek naar het vóórkomen van incest in Nederland gestart. Dit (ver)zwijgen in de maatschappij over het bestaan van incest, toont al aan dat het onderwerp nog grotendeels in de taboesfeer verkeert. Voor slachtoffers en overlevenden van incest is incest ook een beladen onderwerp. Het roept schaamte op, er wordt vaak gezwegen om de (familie)naam te sparen, en de herinnering aan en de gevolgen van de incest kunnen ook vele jaren na dato hun impact uitoefenen op het leven van de overlevende.

Vrijwilligheid is voor dit onderzoek centraal gesteld en daarom is er gezocht naar een werkmethode waarbij vrouwen de maximale vrijheid zouden hebben om te kiezen voor wel of niet meedoen aan dit onderzoek. Dat betekende in de eerste plaats dat er niet geworven werd via hulpverleners of pastores (al bleken er later toch enkelen via die weg bereikt te zijn). In de tweede plaats werd besloten te werven via een oproep in tijdschriften en dagbladen. Zo hadden vrouwen de volledige vrije keus om wel of niet te reageren. Al bij het eerste contact werd benadrukt dat anonimiteit en geheimhouding zo goed mogelijk gegarandeerd werd. Dat betekende dat wanneer zij dat wilde, zij haar verhaal anoniem per post kon opsturen. Hiervan werd weinig gebruik gemaakt. Respondenten bleken wel de relatieve anonimiteit van email te waarderen en gebruikten die ook door soms met een fictieve naam te ondertekenen of een niet op een persoon herleidbaar emailadres te gebruiken. Anderen 'waren de schaamte voorbij', zoals ze zeiden en hechtten niet meer aan die anonimiteit. Geheimhouding werd echter door vrijwel iedereen op hoge prijs gesteld. Daar waren veel vragen over, zoals 'hoe komt mijn verhaal in de publiciteit', 'wie lezen het allemaal', 'worden er namen in genoemd', 'waar gaat u het allemaal voor gebruiken'? Vaak moest de belofte gegeven worden dat alle gegevens, op papier en digitaal, na gebruik voor het onderzoek vernietigd zouden worden. Ten behoeve van deze wensen werd een apart emailadres aangemaakt, met een wachtwoord voor de toegang.

Aan ieder die reageerde op het verzoek om mee te doen aan het onderzoek, werd uitgebreide informatie gegeven over de onderzoeker, over het doel van het onderzoek, over de methode en het gedachte verloop ervan (zie *bijlage media*). Tevens werd gevraagd of zij op de hoogte gehouden wilde worden van de voortgang van het onderzoek. De meesten wilden dit wel graag. Wanneer in de loop van het onderzoek hier verder vragen over werden gesteld, werden die beantwoord. Tussentijds is twee keer aan iedereen uitgebreid verslag gedaan over de voortgang van het onderzoek, de eerste keer toen het er op leek dat er geen nieuwe reacties meer zouden komen, de tweede keer toen de analyse die betrekking had op de hoofdvraag van het onderzoek min of meer afgerond was. Ten slotte is beloofd dat de respondenten als

eerste geïnformeerd zouden worden wanneer het onderzoek geheel was afgerond, hoe zij de dissertatie konden verkrijgen en wanneer de promotiedatum zou zijn. Ook over eventuele volgende (deel)publicaties zouden zij vooraf geïnformeerd worden. Lastig punt hierbij was wel dat het hele analyse- en schrijfproces veel tijd vergde, zodat er lange tijd gewoon niets concreets mee te delen was. Dat betekende vooral dat het voor de meeste respondenten een paar jaar geleden was dat zij haar verhaal vertelden. De grote vraag was daarom of zij na die lange tijd nog opnieuw geconfronteerd wilden worden met dit onderzoek. Vanuit ethisch oogpunt werd het noodzakelijk geacht om hen wel op de hoogte te houden van de vorderingen van het onderzoek, zodat zij wisten dat zij hun verhaal niet voor niets verteld hadden. Om dit dilemma enigszins op te lossen, is het verslag van de vorderingen in een bijlage bij de mail gezet, zodat zij zelf de keuze hadden er al dan niet naar te kijken. Aan hen van wie alleen een postadres bekend was, is eerst een kaartje gestuurd met de vraag of zij het verslag wilden ontvangen. Door wijziging van huisadres of mailadres waren uiteindelijk vijf respondenten voor de onderzoeker niet meer te traceren.

7.7.2. Mogelijke schade

Een ander ethisch punt was de vraag of meedoen aan dit onderzoek mogelijk schade aan de respondent kon toebrengen, in de zin van achteruitgang van psychisch of lichamelijk welbevinden. Zij moest immers weer ‘terug naar vroeger’ en dat kon herstel belemmeren of gevolgen verergeren. Dat dit een reële inschatting was, bleek uit een aantal reacties. Sommigen gaven aan wel mee te willen doen, maar te bang te zijn voor de gevolgen voor haarzelf. Enkelen die het wel probeerden, moesten het al snel opgeven omdat bijvoorbeeld de nachtmerries weer de kop op staken. Weer anderen waarschuwden dat dit onderzoek slecht kon uitpakken voor overlevenden en dat dit onderzoek dus niet doorgezet moest worden. Anderzijds bleek uit de literatuur en ervaringsverhalen dat juist het (opnieuw) vertellen van het verhaal positief kon uitwerken ten aanzien van bewustwording, reconstructie, verwerking, en herstel. Bovendien is het schrijven of vertellen van het levensverhaal geen vreemd verschijnsel meer, in allerlei andere settingen wordt het gebruikt en er zijn zelfs cursussen voor. Dit gegeven kon drempelverlagend werken. Om het risico op schade zo laag mogelijk te houden, was er de hiervoor genoemde vrijwilligheid en de keuze voor het laten opschrijven van het levensverhaal, waardoor er maximale ruimte was om pauzes in te lassen. Bovendien is benadrukt dat er niet meer dan het allernoodzakelijkste over de incest zelf verteld hoefde te worden (*zie bijlage informatie*) en is tijdens het hele schrijfproces benadrukt dat haar welbevinden voorop stond. Daarmee is weliswaar de grootste verantwoordelijkheid bij de respondent zelf gelegd, maar ook de onderzoeker zelf is bij alle contacten alert geweest op signalen dat de respondent beter kon stoppen. Overigens is gebleken dat deze respondenten die verantwoordelijkheid heel goed aankonden. Wanneer het nodig leek, of er de vraag naar was, is doorverwezen naar (landelijke) instanties, die het meest bij de respondent en haar vraag paste (zoals: VSK, VPSG, Ikon-pastoraat, St. Chris, St. Petra, EO-nazorg, Korrelatie). Het ande-

re effect was ook merkbaar: regelmatig werd verteld dat het haar goed gedaan had om haar verhaal (opnieuw) te vertellen. Soms was het de eerste keer dat zij haar hele verhaal vertelde. De manier van 'luisteren' en reageren werd heel belangrijk gevonden en gewaardeerd als betrokken. Ten slotte is er door de onderzoeker voor gekozen om nooit zelf (opnieuw) contact op te nemen met respondenten, behalve dan die twee keer om de voortgang van het onderzoek te melden. Reden hiervoor was dat er vaak verteld werd over het (moeilijke) therapieproces, over gevolgen die nog steeds aanwezig waren, over de impact die het vertellen van haar verhaal had, of over andere levensomstandigheden die niet gemakkelijk waren. Een nieuw contact van de kant van de onderzoeker kon dan mogelijk geen goede gevolgen hebben. Wanneer na een langer mailcontact ingeschat werd dat er wel verdere vragen gesteld konden worden (waar nodig) naar ontbrekende informatie, is dat gedaan. Bij andere respondenten is dat bewust niet gedaan, vaak ingegeven door wat zij vertelden over het schrijfproces (dat het moeite kostte, weer pijn oprakelde, dat ze blij was dat het klaar was, etc.). Om dezelfde reden, geen schade willen berokkenen, zijn respondenten niet betrokken bij het analyseproces of bij de analyse van hun eigen verhaal (membercheck). Achteraf gezien was dat misschien soms te voorzichtig. Anderzijds weerhield ook het feit dat er dan tevens heel veel informatie vooraf zou moeten worden gegeven over kernconcepten uit het onderzoek, de onderzoeker hiervan. Ook de tijd die verlopen was tussen het vertellen van haar verhaal en de analyse ervan, was hierbij een factor. Opnieuw bepaald worden bij het eigen verhaal kan (weer) moeite geven en ook de analyse ervan kan confronterend zijn. In enkele reacties die kwamen op het toesturen van de analyse, werd dit ook genoemd (*'daar heb ik nu helemaal geen behoefte aan'; 'lastig om te aanvaarden dat ik een van de mensen ben waar dit over gaat'*). Er is dus geen controle of instemming achteraf door respondenten op de analyse van hun eigen levensverhaal. Uiteraard is de verslaglegging van de interviews direct na de transcriptie wel ter goedkeuring voorgelegd aan de geïnterviewden. De reacties op de updates die corrigerend waren, zijn eveneens verwerkt. Slechts een heel klein aantal respondenten reageerde op het toesturen van de samenvatting van de analyse, en dan nog nauwelijks op de inhoud.

7.7.3. Godsbeelden

Onderzoek naar godsbeelden is niet zo beladen als dat naar incest. Toch behoren godsbeelden en geloof tot de meer kwetsbare onderwerpen in een mensenleven. Geloof heeft te maken met de opvoeding die iemand kreeg, met allerlei elementen in het levensverhaal, maar vooral ook met het innerlijk en de emoties. Dat het praten hierover niet altijd gemakkelijk is, en ervaren kan worden als zich kwetsbaar opstellen, bleek ook wel uit de aarzelingen die soms geuit werden of de vragen die (eerst) aan de onderzoeker en haar geloof gesteld werden. Het feit dat zij zelf christen is, maar ook te maken heeft (gehad) met problemen op geloofsgebied en godsbeelden, stelde gerust. Bovendien is benadrukt dat zij zich open opstelde, zeker niet dogmatisch en al helemaal niet (ver)oordelend, maar dat het in het onderzoek

juist ging om geloof en godsbeelden van de respondent zelf. In de reacties op wat verteld werd, zijn respondenten in hun waarde gelaten en alleen als er vragen of problemen waren waar iets zinnigs over te zeggen was door de onderzoeker, is dat gedaan.

7.7.4. Omgang met ongevraagde informatie

Gaandeweg de dataverzameling, kwam er nog een ander ethisch aspect naar voren. In de verhalen bleek dat er, behalve wat verteld werd in relatie tot de specifieke vraagstelling (incest en godsbeelden), een aantal andere belangrijke punten in de verhalen naar voren kwamen. Sommige daarvan raakten de godsbeelden, andere niet. Omwille van een zorgvuldige omgang met respondenten en het door hen vertelde verhaal, konden deze punten niet geheel buiten beschouwing gelaten worden. Daarom worden zij genoemd in het hoofdstuk over de incestervaringen. In dit onderzoek kon aan al deze andere aspecten uit de verhalen niet uitgebreid en volledig recht gedaan worden.

7.8. Beperkingen van het onderzoek en de methode

Elk onderzoek en elke methode van onderzoek hebben hun eigen beperkingen, zo ook dit onderzoek.

7.8.1. Beperkingen van het onderzoek

1. De onderzoeksgroep is beperkt tot vrouwelijke overlevenden van incest. Daarmee zijn mannen uitgesloten. Ook mannen kunnen slachtoffer geweest zijn van incest, maar om pragmatische en onderzoekstechnische redenen zijn deze niet meegenomen. Dit onderzoek is door één onderzoeker gedaan en dat betekent beperkte mogelijkheden voor de grootte van het onderzoek. Bovendien kent het onderzoeksgebied op zich al zoveel variabelen dat een genderverschil meenemen het wel erg ingewikkeld en tijdrovend gaat maken. In relatie tot geloof en godsbeelden betekent dit dat er uitsluitend sprake is van een 'vrouwelijk' perspectief. De beperking tot vrouwelijke overlevenden betekent dat hun verhaal en hun perspectief centraal staan en dat andere stemmen niet gehoord zijn: die van daders, andere direct betrokkenen zoals ouders of andere familieleden, hulpverleners of kerkelijke gemeenten/gemeenteleden. Om praktische redenen was dit onmogelijk.
2. De onderzoeksgroep is beperkt tot volwassenen. Met 18 jaar is iemand voor de wet volwassen en mag zelfstandig beslissen over wel of niet meedoen aan onderzoek.
3. In de oproep tot meedoen aan dit onderzoek is nadrukkelijk gesteld dat het gaat om incest en christelijk geloof. Dit is weliswaar een breed begrip, maar het is wel duidelijk dat hiermee allerlei andere godsdiensten uitgesloten worden. 'Christelijk' wordt gedefinieerd als passend binnen het christendom zoals dat in Nederland en de westerse wereld in aller-

lei varianten vorm gekregen heeft. Scherpe grenzen heeft dit christendom inmiddels niet meer, aan de randen zijn soms grijze gebieden waar discussie mogelijk is of dit nog bij het christendom behoort. In de praktijk van de verhalen speelt dit niet, omdat het uitgangspunt ligt in wat er verteld wordt en er niet beoordeeld wordt of en in hoeverre dit wel past binnen het christendom. Voor de afgrenzing van de onderzoeksgroep en de literatuurstudie is dit wel van belang. Als er verteld wordt over godsbeelden, zijn deze alle meegenomen in de analyse.

7.8.2. Beperkingen van de gekozen methode

1. *Zelfselectie*. Er is gekozen voor werving door middel van het plaatsen van een oproep in tijdschriften en dagbladen. Dat kan betekenen dat slechts die groep reageert die leest, die een goed reflectievermogen heeft en/of die zodanig hersteld is dat er bereidheid is om openheid te geven over het levensverhaal. Dit kan een vertekening in positieve zin van de resultaten van het onderzoek geven ten opzichte van de totale groep vrouwelijke incestoverlevenden. Immers, de vrouwen bij wie de schade te groot was om het leven weer leefbaar te maken, blijven in dit onderzoek buiten beeld. Deze mogelijke vertekening is tevens een gegeven als gevolg van de ethische keuze om niet rechtstreeks hulpverleners of pastores te benaderen. Anderzijds heeft dit het voordeel dat er, in tegenstelling tot veel ander onderzoek naar incest of seksueel misbruik van kinderen, bij dit onderzoek gewerkt is met een niet-klinische groep.

Pas bij de werving zelf bleek dat er nog een tweede mogelijke vertekening aanwezig is. Alle aangeschreven tijdschriften weigerden plaatsing van de oproep of reageerden niet op het verzoek tot plaatsing. In twee oproepbladen, de NCRV-gids en de Visie, kon wel een oproep geplaatst worden en deze gaven juist relatief veel reacties. Daarmee komt logischerwijs meer nadruk te liggen op die vrouwen die in ieder geval nog zoveel met het christelijk geloof hebben of her-, c.q. verkregen hebben dat ze deze omroepbladen lezen. Min of meer hetzelfde gold voor de oproep in de dagbladen. Er waren vooral veel reacties vanuit expliciet christelijke dagbladen. Dat betekent voor dit onderzoek enerzijds dat mogelijk die vrouwen die niets meer hebben met het christelijk geloof ondervertegenwoordigd zijn, maar anderzijds dat er een bredere blik mogelijk is op die vrouwen die 'iets met het christelijk geloof' hebben behouden, herkregen of verkregen. Uit de resultaten van de analyse bleek vervolgens dat het merendeel van deze groep nog steeds, of weer, behoorde tot het traditionele christendom (niet helemaal zuiver te benoemen als de 'orthodoxe' kerken en de evangelische gemeenten). Als conclusie moet wel gelden, dat op basis van de werving en de respons, de resultaten van dit onderzoek maar beperkt te generaliseren zijn. Dat betekent tot op zekere hoogte wel te generaliseren naar de totale groep vrouwen die (iets van) het christelijk geloof behouden, verkregen of herkregen heeft en dan vooral naar zij die zich bevinden binnen de orthodoxe vormen van het christendom, maar niet naar de totale groep vrouwen die christelijk is opgevoed en incest heeft ervaren.

Een beter concept dan generalisatie geven Auerbach en Silverstein (2003, p.87), wanneer ze spreken over ‘transferable’, overdraagbaar. Dan is het mogelijk om gevonden resultaten, eventueel gevat in theorieën of concepten, te gebruiken bij een nieuwe onderzoeksgroep. Deze onderzoeksgroep en de resultaten daarvan zijn dan wel ‘transferable’. Een derde mogelijke vertekening bleek te liggen bij de leeftijden van de respondenten. 80% van hen was opgegroeid in de jaren na de 2^e wereldoorlog en voor 1980. Dat betekent dat zij opgroeiden in een specifieke maatschappij en (kerkelijke) cultuur. Uit de verhalen komt dan ook een betrekkelijk eenvormig soort christendom naar voren, misschien (in begrippen van deze tijd) het beste te benoemen als ‘traditioneel’. Bij de weergave van de verhalen zal hier meer over verteld worden.

2. Er is gekozen voor *zelfrapportage*. Dit is inherent aan de keuze voor kwalitatief onderzoek met een hermeneutisch perspectief en een narratieve benadering. Deze keuze kan tot gevolg hebben dat er in de verhalen (belangrijke) elementen niet aanwezig zijn waar de onderzoeker wel iets over wilde horen óf die door de onderzoeker niet gemist worden, omdat het niet bekende elementen zijn. Tegelijk echter betekent deze zelfrapportage wel mogelijke verrijking van het onderzoeksmateriaal. In de eerste plaats omdat daarbij duidelijk wordt welke aspecten voor de respondent belangrijk zijn (geweest), zo belangrijk dat ze verteld worden, en tevens dat er alle ruimte is voor mogelijke onverwachte elementen die een belangrijke rol kunnen spelen bij de combinatie van incest en geloof. Wolters (in: Aarts en Visser, 2007) noemt als mogelijk nadeel van zelfrapportage dat deze kan lijden aan ‘the influence of contemporary adaptation of recall’. Hij bedoelt hiermee dat op het moment van vertellen er de invloed kan zijn van nog bestaande psychische problematiek (of, anders gezegd, de mate van herstel). Daarmee stelt hij de validiteit van de informatie ter discussie. Daar is nog aan toe te voegen dat ook het denken over en de beleving van zowel de incest als de godsbeelden (en het geloof) bij de respondenten in de loop der jaren veranderd kan zijn door allerlei factoren (volwassen worden, het verdere levensverhaal, het herstelproces, geloofsontwikkeling, de veranderde maatschappij met deels andere normen en waarden, etc.). Al deze tegenargumenten gelden niet voor dit onderzoek, omdat gekozen is voor een hermeneutisch perspectief en een narratieve benadering. Dat betekent dat alle gegevens die verkregen zijn met dit onderzoek een momentopname zijn, zij zijn geldig voor dat ene moment (of die periode) waarin haar verhaal verteld wordt. Vóór die tijd kan het verhaal anders verteld zijn en daarna kan het weer anders verteld worden. Narratieve vormgeving van het verhaal is immers een levenslang proces. Hall en Fujikawa (2013, p. 287) zien zelfrapportage als valide indicator van impliciete processen, zoals bij godsbeelden. Hill (2005, p.47) noemt als nadelen van zelfrapportage bij het meten van (aspecten van) religie en spiritualiteit, de problemen bij het verwoorden in gesloten vragen, het gevaar van sociaal-wenselijke bias, het risico van onjuiste meting door een onvoldoende leesniveau of onvoldoende betrokkenheid. Al deze tegenargumenten zijn niet van toepassing bij dit onderzoek.

7.9. Dataverzameling en data

7.9.1. Dataverzameling

In de vraagstelling van dit onderzoek staan de verhalen van de respondenten centraal. Voor dit kwalitatieve onderzoek zijn dan interviews de meest gangbare methode van dataverzameling. Er is echter van de vooronderstelling uitgegaan dat vrouwen met een incestervaring het moeilijk zouden vinden om hierover met een vreemde te praten en prijs zouden stellen op anonimiteit. Daarom is gekozen voor het laten opschrijven van haar verhaal. Een gehouden pilot gaf vertrouwen dat hierbij voldoende informatie gegeven werd voor dit onderzoek. Vervolgens is geprobeerd een oproep (*zie bijlage media*) te plaatsen in 23 tijdschriften die een vorm van lezersrubriek hebben en door veel vrouwen gelezen worden. Hier werd óf niet óf negatief op gereageerd. Deze afwijzende antwoorden varieerden van 'helaas kunnen wij uw oproep niet plaatsen', 'er is geen ruimte voor dergelijke oproepen', 'deze rubriek is niet bedoeld voor dergelijke oproepen', 'deze rubriek is alleen bedoeld voor reacties op de artikelen, tot 'ons gevoel zegt dat we dit beter niet kunnen doen, we zijn bang dat dit bij sommige lezers niet in goede aarde zal vallen'. Enkel wezen wel op de mogelijkheid een betaalde rubriek-advertentie te plaatsen of de oproep op hun website te plaatsen (Plus-magazine, Katholiek Nieuwsblad, Opzij, Vriendin). De acht omroepbladen reageerden eveneens negatief, uitgezonderd de NCRV-gids, die mij zeer ter wille was en de Visie waarin een Visi(e)te geplaatst kon worden. Deze toch wel massale afwijzing roept de vraag op naar het waarom ervan. Roept het woord 'incest' afwijzing op? Of het christelijk geloof? Is erkenning van het bestaan van incest te confronterend? Of moeten tijdschriften vooral 'leuk' zijn? Vermoedelijk is er sprake van een combinatie van deze factoren. De volgende stap was een oproep op de advertentiepagina van tien landelijke en vijftien regionale dagbladen. Vanwege de kosten werd deze oproep korter (*zie bijlage media*). Omdat enkele kranten de woorden 'incest' en 'seksueel misbruik' weigerden voor een advertentie, werden er soms misverstanden over het onderzoek opgeroepen, waardoor vrouwen regeerden die niet tot de doelgroep behoorden. Vanwege de hoge kosten werd in een paar gevallen afgezien van plaatsing. In de (online) universiteitsbladen van de VU en de Universiteit van Utrecht werd eveneens een oproep geplaatst. In een wat later stadium zijn meerdere internetkanalen aangeboord. Slechts in één geval werd plaatsing geweigerd. Het opvallende is dat, voor zover de onderzoeker dit kan weten (want niet van iedereen is duidelijk hoe ze bij dit onderzoek terecht gekomen is), niemand gereageerd heeft via deze websites, uitgezonderd die van de VSK en de VPSG. Een verklaring hiervoor heb ik niet. VSK en VPSG hebben de oproep ook geplaatst in hun contactblad en zijn erg behulpzaam geweest in het vinden van respondenten. Soms was er ook sprake van een 'sneeuwbaaleffect', door respondenten zelf bewerkt door het plaatsen van de oproep op hen bekende websites of het doorgeven aan bekenden.

Vervolgens werd een 'publiciteitsoffensief' gestart en actief of via-via het onderzoek bekend gemaakt (Movisie, Rutgers Nissogroep, stichting PPT (psychopastorale toerusting), Lan-

delijk Werkverband Godsdienst en Incest, Stichting Petra, Stichting WIL, Stichting Zegenend Helpen), zonder overigens rechtstreeks overlevenden van incest te benaderen. De organisaties, personen, of internetsites hadden op de een of andere manier iets te maken (gehad) met seksueel misbruik van meisjes. Via internet kwamen er vele provinciale werkgroepen, steunpunten of projecten naar voren, maar bij aanschrijven bleken die helaas niet meer te bestaan, in ieder geval niet op de adresgegevens die op de site vermeld stonden. Via-via is de informatie over het onderzoek geplaatst in de nieuwsbrief voor predikanten en kerkelijk werkers, en op de site van de Rooms-katholieke beroepsvereniging van pastores VPW. Ook via deze wegen kwamen er enkele respondenten. Via de VPSG en/of respondenten werd gewezen op individuele personen die betrokken waren (geweest) bij begeleiding van slachtoffers van seksueel misbruik of bij lotgenotengroepen. Zij hadden soms grote reserve om mogelijke respondenten te benaderen, vooral omdat bij deze vrouwen met wie zij contact hadden (gehad) het vertrouwen al zo vaak beschadigd was. Desondanks is via hen toch een aantal respondenten gekomen, al bleek inderdaad bij hen een grote aarzeling om mee te doen. Hierbij speelde de wens van anonimiteit en geheimhouding een rol, maar inderdaad ook het vertrouwen. Toch hebben sommigen wel meegedaan. Twee anonieme meldingen kwamen, dat die-en-die benaderd moesten worden. Uit ethische overwegingen is dit niet gebeurd. De publiciteit die aan het onderzoek gegeven is, had als bijkomend gevolg dat de onderzoeker benaderd werd door het Algemeen Dagblad, het KRO televisieprogramma Kruispunt en het EO programma De Vijfde Dag, voor een interview/gesprek. Omdat er toen nog niets te melden was, is dit afgewezen.

7.9.2. Data

Over de data en de status daarvan is hiervoor al meer gezegd. De verkregen data zijn retrospectief, subjectief en een momentopname. Ze zijn maar beperkt te generaliseren, echter wel mogelijk 'transferable', overdraagbaar naar een andere onderzoeksgroep. De verkregen data zijn valide, omdat het onderzoeksperspectief hermeneutisch is en de benadering narratief. Wat respondenten vertellen is daarom per definitie valide en geeft interne geldigheid aan de onderzoeksgegevens voor deze groep. Het goed begrijpen van wat respondenten vertellen, de analyse en interpretatie daarvan zijn echter niet per definitie valide. In de fase van de uitgebreide contacten was er een zekere mate van validering van de data doordat er op alle mails gereageerd is en daar vaak ook weer commentaar op verkregen werd, bevestigend of corrigerend. De interviews zijn alle opgenomen en letterlijk getranscribeerd. Daarna zijn ze aan de geïnterviewden toegestuurd ter correctie. Correcties die in de mailcontacten zijn gegeven, zijn verwerkt. De verkregen data zijn subjectief, maar ook de analyse en verslaglegging kennen een zekere mate van subjectiviteit van de kant van de onderzoeker. Om deze zoveel mogelijk te beperken en tevens inzichtelijk te maken, is gestreefd naar maximale transparantie, maximale uitleg voor een goed begrip van het hele proces en een streven naar coherentie in theoretische en empirische aspecten (Auerbach en Silverstein, 2003). Bij beschrijving en

interpretatie zijn veel letterlijke citaten gegeven ter bevordering van de transparantie. Daarbij is uiteraard ook gelet op afwijkende verhaaldelen. Bij de analyse is geprobeerd door intersubjectiviteit de interne geldigheid te verhogen. Dit is echter niet gelukt, mede door de vele tijd die dit zou vragen van een ander. Vanwege de mogelijke impact op respondenten en omdat er de aanzienlijke voorkennis nodig was voor een correcte analyse, is afgezien van membercheck ter verhoging van de interne geldigheid. Silverman (2006, p.293), noemt nog een reden (overgenomen van Abrams) waarom van membercheck afgezien zou kunnen worden, namelijk wanneer analyseresultaten niet overeenkomen met het zelfbeeld van de participanten. Ook dit argument is meegewogen. Vooral in relatie tot geloofsaspecten, zou het moeilijk kunnen zijn voor respondenten om dit anders benoemd te zien dan het ervaren is. De interne geldigheid is naar vermogen verhoogd door zorgvuldig werken en herhaling en controle van alle stappen in het analyseproces. Daarnaast is elke stap zo zorgvuldig mogelijk beschreven, eerst in een logboek, daarna in het verslag.

7.9.3. Verhouding data en literatuur

Door de literatuurstudie vooraf kon meer zicht verkregen worden op mogelijke en noodzakelijke data. Risico hiervan is dat er bij de onderzoeker bias of blikvernaauwing ontstaat bij de analyse van de verhalen (Maso en Smaling, 1998; Auerbach en Silverstein, 2003). Dit is geprobeerd zoveel mogelijk te vermijden door eerst de literatuurstudie af te sluiten alvorens te beginnen met het empirisch onderzoek en vervolgens alleen te werken met de verkregen data. Pas na de volledige analyse is er weer gekeken naar de literatuur. Dit is dus te benoemen als een beperkte vorm van de 'hermeneutische cirkel' (naar Ricoeur). In plaats van een voortdurend cyclisch proces, is er maar eenmalig de cirkel van theorie naar data naar theorie gemaakt.

Het uitgangspunt voor het onderzoek ligt in de verkregen data. Dit is het materiaal waarmee gezocht is naar beantwoording van de onderzoeksvraag. Het analyseproces is dan ook in eerste instantie inductief. Wel zijn er bij de codering ook deductief vanuit de literatuur codes benoemd waarnaar ook gezocht is in de verhalen. Na afronding van de analysefase zijn de uitkomsten gelegd naast gegevens uit de literatuur, zowel de (godsdiens)tpsychologische literatuur als de theologische literatuur. Hiermee lijkt deze methode enigszins op de kaderanalytische benadering van Maso en Smaling (1998) maar komt daar niet geheel mee overeen. Maso en Smaling hebben een theoriegerichte benadering in een dubbele betekenis, namelijk gericht door een vooraf opgesteld theoretisch kader en gericht op theorievorming en -toetsing (id., p.12, 57, 58). De overeenkomsten zijn het benadrukken van het belang van kennis van al bestaand onderzoek of bestaande theorieën, zodat er doelgerichter gewerkt kan worden, het na de literatuurstudie afstand nemen hiervan om zo open mogelijk de data te verkrijgen en te analyseren, en ten slotte het proces van het confronteren van de analyseresultaten met wat bekend was uit de literatuurstudie. Het grote verschil met de kaderanalytische methode van Maso en Smaling ligt in de status van het theoretisch kader. Maso en Smaling (1998, p.21) verstaan onder een theoretisch kader een aantal, mogelijk op empirische bevin-

dingen gebaseerde, veronderstellingen en hypothesen die vóór het empirisch onderzoek zijn geformuleerd en die iets zeggen over het mogelijke antwoord op de vraagstelling. Dit onderzoek is echter exploratief van aard, waarbij de nadruk ligt op de open benadering van wat in de verhalen verteld wordt, vooral ook om onverwachte elementen niet te missen. Als tweede verschil is er het proces van voortdurende confrontatie van verzamelde data met het theoretisch kader (zoals Maso en Smaling dat zien), waardoor begrippen en hypothesen in het theoretisch kader voortdurend bijgesteld kunnen worden en nieuwe gevormd. Bij dit onderzoek is er slechts eenmalig, na afronding van de analyse, de confrontatie met de literatuur geweest.

7.10. Werkwijze

7.10.1. Pilot

Via vijf vertrouwenspersonen uit de eigen omgeving van de onderzoeker, van wie bekend was dat ze contact hadden (gehad) met incestoverlevenden, is informatie over de onderzoeker en het onderzoek (zie *bijlage informatie*) aan in totaal waarschijnlijk dertien vrouwen overhandigd (waarschijnlijk, want er kan enige overlap plaatsgevonden hebben). Vooraf is er met deze tussenpersonen overleg geweest of dit geen schade aan de vertrouwensrelatie zou kunnen toebrengen. Met een paar korte vragen werd duidelijk gemaakt welke informatie nodig was voor het onderzoek. Tevens werd om feedback gevraagd op de manier van benaderen. Uit de acht reacties volgden vijf verhalen. De andere drie zagen van medewerking af wegens de nadelige gevolgen die zij ervoeren. De vijf die wel hun verhaal schreven vertelden het als moeilijk, confronterend en zwaarder dan gedacht te hebben ervaren. Eén respondent schreef dat het voor haar toch wel goed geweest was om het op te schrijven: “*weer een stukje verwerking*”. De manier van benaderen via de tussenpersoon, werd als heel plezierig ervaren, vooral omdat er al een relatie van vertrouwen bestond. Verder bleek uit de reacties dat deze tussenpersonen op een betrokken en zorgvuldige manier gehandeld hebben. De inhoud van de brief werd als voldoende vriendelijk, betrokken en voorzichtig beoordeeld, met ruimte om nee te zeggen, al bleef het onderwerp zelf natuurlijk confronterend. De verdere informatie, over het onderzoek en de uitleg over wat er van hen verwacht werd, en de informatie over geheimhouding en anonimiteit, werd als voldoende duidelijk ervaren. De respondenten durfden daar op te vertrouwen.

7.10.2. Schrijven en/of interview

Op basis van de resultaten van de pilot werd besloten het verdere onderzoek uit te voeren met zelfgeschreven verhalen en niet met interviews. Bovendien leken de voordelen van het laten opschrijven ruimschoots op te wegen tegen de nadelen, in vergelijking met de voor- en nadelen van het afnemen van interviews. Vooral de mogelijkheid van grotere anonimiteit, meer tijd voor het verkrijgen van vertrouwen en de ruimte voor tijd, rust en draagkracht bij het schrijven, wogen hierbij zwaar. Een praktisch voordeel voor de onderzoeker was dat er

via geschreven levensverhalen meer data verwerkt konden worden dan via het afnemen van interviews omdat deze nu eenmaal meer (reis)tijd kosten. Nadelen bleken er wel te zijn. Niet altijd was er (voldoende) antwoord op wat aan informatie gevraagd was, doorvragen was niet altijd mogelijk en er was grote variatie in lengte en aard van de data. Soms was doorvragen wel mogelijk. Op de aangereikte mogelijkheid van een interview om e.e.a. nader toe te lichten, werd maar enkele keren aarzelend positief gereageerd. Acht keer werd gevraagd om een gesprek in plaats van het opschrijven van het verhaal. Bij het afnemen van de interviews is er goed opgelet dat er ongeveer een gelijke situatie gecreëerd werd als bij de geschreven verhalen. Dat betekende dat voorafgaand aan het interview dezelfde informatie gegeven werd als aan degenen die schriftelijk hun verhaal vertelden en dat, na een korte kennismaking, de geïnterviewde haar verhaal kon vertellen. Wanneer er gaande het interview bleek dat de punten waar het in het onderzoek om draaide, niet of onvoldoende aan bod kwamen, zijn daar gerichte open vragen over gesteld. Hiermee zijn beide methoden, interview en opschrijven, zo dicht mogelijk bij elkaar gebleven en kunnen de resultaten samengenomen worden. Uiteraard is het wel mogelijk dat de persoonlijke aanwezigheid van de onderzoeker van invloed is geweest op wat en hoe er verteld werd, maar dat geldt evenzeer van de reacties van de onderzoeker via de mail. Voor beide vormen van verkregen data geldt dus dat er soms informatie gevraagd is, die (nog) niet spontaan verteld was. In par. 7.3.1. is al gezegd dat narrativiteit meer omvat dan alleen verbale uitingen. Handelingen en gedrag vallen hier ook onder. Bij het afnemen van interviews gaat het dan, naast de gesproken taal, om de lichaamstaal en de emoties. Dit aspect wordt gemist bij communicatie via email, en is daarom ook niet meegenomen bij de analyse van de interviews om zoveel mogelijk een gelijkwaardige situatie van interview en geschreven verhaal te bewerken.

Gaandeweg bleek er nog een nadeel te bestaan bij communicatie via de email, namelijk dat heel gemakkelijk woorden anders begrepen worden dan ze bedoeld zijn. Dit is een algemeen nadeel van geschreven communicatie, maar het bleek in deze contacten extra lastig vanwege de vele moeilijke punten in het levensverhaal en de (terechte) gevoelige reacties van respondenten. Hoe zorgvuldig en voorzichtig er ook door de onderzoeker geformuleerd werd, soms werd het toch verkeerd begrepen. Andersom begreep ook de onderzoeker soms verhaalgedeelten of reacties niet helemaal goed. Het heeft gelukkig nergens tot problemen geleid, respondenten accepteerden de excuses, de nadere uitleg of de vragen om duidelijker uitleg. Alle door respondenten gegeven commentaar is verwerkt.

7.10.3. Respons

Uiteindelijk bedroeg het totaal aantal reacties 103 (inclusief de pilot). De reacties op zo'n summiere oproep lieten zien dat er behoefte was aan veel meer informatie voordat er een beslissing genomen kon worden. Er waren vragen naar de zin en het doel van het onderzoek, wie de opdrachtgever was, wie de onderzoeker was en waarom zij dit deed, of zij zelf ook christen was, wat er gebeurde met het verhaal, hoeveel bladzijden er ingeleverd mochten of

moesten worden, hoe het zat met de anonimiteit en geheimhouding, of er ook in een gesprek verteld kon worden, enz. enz. Regelmatig werd ook de aarzeling geuit of het voor haarzelf wel verstandig was alles weer op te rakelen, alleen het lezen van het woord ‘incest’ bleek soms al een trigger te zijn. Het opschrijven van het eigen levensverhaal bleek voor sommigen een (te) grote opdracht te zijn, door de tijd die het zou kosten en/of de impact die het zou hebben. Directe positieve reacties waren er ook. Velen zeiden dat ze graag wilden meedoen om anderen te helpen of om te vertellen hoe God hen nabij geweest was. Meerderen vertelden dat ze al veel langer rondliepen met de wens haar verhaal op papier te zetten, sommigen hadden dat zelfs al klaar, een enkele keer al uitgegeven. Uiteindelijk kwamen uit de 103 reacties 66 verhalen, waaronder acht die via een (halfgestructureerd) interview verkregen waren.

In onderstaand schema is te zien hoeveel reacties en verhalen er per medium zijn gekomen.

	reacties	verhalen
pilot	8	5
NRC	1	1
Trouw	0	0
Parool	1	1
Volkskrant	1	1
AD	5	4
ND	2	2
RD	5	4
Spits/Telegraaf	2	0
De Pers	3	2
Regionale kranten	10	4
U-blad	0	0
Ad Valvas	1	1
Katholiek Nieuwsblad	1	0
NCRV	12	8
Visie	16	9
Plus	9	6
Via VSK	7	2
Via VPSG	6	5
Via personen	5	5
Onbekend	8	6
totaal	103	66

In de aantallen per specifiek christelijk medium (ND, RD, NCRV, Visie, VPSG), met de pilot die uitgezet is in het eigen christelijke netwerk, is de eerder genoemde mogelijkheid van vertekening te zien in de richting van een gelovig gebleven of opnieuw gelovig geworden onderzoeksgroep.

Van deze 66 verhalen zijn er zeven afgevallen voor de uiteindelijke analyse. Van deze zeven kwamen er twee uit de regionale kranten, twee uit de Visie, een uit de NCRV-gids en van twee is onbekend hoe zij bij het onderzoek terecht kwamen. Met alle 66 respondenten is mailcontact onderhouden, tot zij zelf niet meer reageerden en/of hun verhaal 'klaar' was. Alleen in de wervingsfase is er initiatief tot mailcontact genomen, namelijk wanneer beloofd was het verhaal te gaan schrijven en er na een half jaar nog niets ontvangen was (zie *bijlage informatie*). Meestal kwam daar antwoord op met de belofte alsnog haar verhaal te sturen, maar er waren ook reacties die aangaven dat het haar zwaarder viel dan ingeschat en daarom langer duurde, of dat ze het wel geprobeerd had, maar het moest opgeven.

'Xandra' (leeftijd onbekend): "Ik wilde er wel aan meedoen, maar al snel was het duidelijk dat ik het niet aankan, het is te ingrijpend. Steeds als ik wil gaan schrijven, raak ik net als vroeger in een andere wereld. Ik slaap er slecht door en heb besloten er niet mee door te gaan".

'Corianne' (leeftijd onbekend): "Ik heb het hele gebeuren achter me kunnen laten en als ik anderen kan helpen om datzelfde te bereiken, wil ik graag helpen. Het hele proces van opkrabbelen en een nieuw toekomstperspectief willen/kunnen zien, heeft een aantal jaren van mijn leven gekost. Daarin is veel gezegd, gezweigd, gelezen en geschreven en eerlijk gezegd ben ik daar wel klaar mee. Er zelf voor gaan zitten om de hele geschiedenis die je achter je wilt laten weer voor de geest halen, daar heb ik geen zin in".

7.10.4. Het schrijfproces

In de loop van de vele mailcontacten hebben respondenten verteld hoe het hun vergaan is bij het schrijven van hun verhaal. Voor de meesten was het moeilijk, veel emoties (opnieuw) oproepend, naar om in woorden te vatten wat hen is aangedaan. Daarnaast was ook de beslissing om het verhaal te delen met een ander niet altijd gemakkelijk. Enkelen vertelden dat er veel tijd overheen gegaan was voordat ze op de knop 'verzenden' gedrukt hadden. Sommigen vertelden dat ze het erg moeilijk vonden om het hele verhaal (ordelijk) op papier te krijgen en dat ze er lang over gedaan hebben. Soms waren de vragen een houvast, anderen schreven juist op een andere manier die voor hen goed voelde. De vrijheid die ze daarin hadden en de tijd die ze kregen, werd als goed ervaren. Soms was het hele verhaal, ondanks jaren therapie, nog nooit 'helemaal' verteld en was ze blij dat ze het nu 'van zich af had kunnen schrijven'.

'Angelique' (40): Eigenlijk kom je er nooit mee klaar, nu komt het eigenlijk ook weer helemaal boven en dan merk ik dat ik het moeilijk blijf vinden,

'Anouk'(58): Ik heb uiteindelijk hier de hele zomer mee geworsteld en ik heb de hoop gehad dat door erover te schrijven, ik hierdoor wat helderheid zou creëren en wat bevrijding. Helaas is dat niet gelukt.

Inhoudelijk viel het ook anderszins niet mee voor respondenten. Vooral het verwoorden van de invloed van de incestervaring op haar leven was soms een zoektocht. Daarnaast was het beschrijven van wie God voor haar was en is, en hoe Hij te maken had en heeft met haar leven, niet altijd goed in (een paar) woorden te vatten. De analyse van de godsbeelden zal dat ook laten zien. Aan de andere kant waren er respondenten die hun verhaal al eerder opgeschreven hadden en het toestuurden of die het opschreven en vertelden dat ze er geen spijt van hadden, of opgelucht waren dat het af was, of dat het hen goed gedaan had of (weer) een beter overzicht had gegeven.

'Lisanne'(53): De eerste keer dat ik schreef bracht mij al emoties en toen moest ik nog beginnen eigenlijk, maar ik merkte dat het geen emoties van het slachtoffergevoel waren maar dat ik mij realiseerde dat met het schrijven van mijn verhaal er een rouwproces lijkt te komen. Ik heb nooit echt gerouwd om mijn verleden denk ik.

Ten slotte schreven of vertelden een aantal vrouwen dat het fijn was om door te geven wat God voor hen gedaan had in haar leven.

7.10.5. De vorm van het verhaal

De 66 verhalen waren niet alleen qua inhoud, maar ook qua vormgeving zeer verschillend. In lengte varieerden zij van één A4-tje tot ruim 100 bladzijden. Sommigen beantwoordden kort of wat langer vooral de voorbeeldvragen (zie *bijlage informatie*), anderen schreven uitgebreid hun hele levensverhaal, soms al beginnend bij de opa's en oma's. Weer anderen hadden hun geschreven levensverhaal al klaar in de computer staan en bij enkelen was het al in boekvorm uitgegeven. Verder werden gedeelten uit dagboeken, brieven die ooit verstuurd waren aan daders of ouders, veel liederen en gedichten (al dan niet zelf gemaakt) waarin ervaringen en gevoelens van respondenten werden weergegeven, persoonlijke overwegingen over wat in het verhaal verteld was, toegestuurd. De verhalen zelf werden in één geheel aangeleverd, maar ook in fragmenten naast of verwerkt in de tekst van de mails. Vaak waren de verhalen chronologisch verteld, maar soms ook van achteren naar voren, dus beginnend bij het nu. De meeste verhalen waren heel gestructureerd verteld, maar er waren ook hele chaotische bij, al waren die ver in de minderheid. Sommige verhalen waren niet 'af', dan was ergens in het hele proces het mailcontact verbroken. Op een paar uitzonderingen na, werden de verhalen verteld in de ik-vorm. In die paar andere verhalen werd de jij-vorm of de zij-vorm in een pseudoniem gebruikt. De overgrote meerderheid van de respondenten liet in haar verhaal zien dat zij goed in staat waren gestructureerd haar verhaal te vertellen en ook de beleving en gevoelens goed in woorden te kunnen vatten. Bovendien gaven zij blijk van een goed inzicht in zichzelf

en van overzicht van vroeger en nu, van oorzaken en gevolgen. Voor de interviews geldt eigenlijk hetzelfde als voor de geschreven verhalen, alleen ‘moest’ hier in een kortere tijd worden worden gegeven aan het eigen levensverhaal. Dus moest er soms naar woorden gezocht worden. Ook het aanbrengen van structuur in het verhaal is dan moeilijker dan wanneer er alle tijd is om het op te schrijven en steeds weer te corrigeren. Alle data die gegeven zijn, zijn meegenomen als behorend tot het verhaal.

7.10.6. Verloop en afsluiting werving en mailcontacten

De jaren 2010-2013 waren de jaren van werving, de meeste mailcontacten en het afnemen van de interviews. Met de meeste respondenten is er vrij frequent mailcontact geweest, niet alleen omdat ze haar verhaal vaak in gedeelten vertelden, waar dan weer op gereageerd werd, maar ook omdat er in die jaren zoveel over seksueel misbruik van kinderen in de media kwam. Meerderen reageerden daar op naar de onderzoeker toe: *“Houdt het dan nooit op?”* *“Dit plettert naar binnen”*.

De uitgebreide reacties op alles wat gedeeld werd, werden gewaardeerd: *‘dan heb je tenminste niet het idee dat je verhaal in het niets verdwijnt. Dat voelt niet veilig.’* In de loop van 2013 stopten de meeste mailcontacten, afgezien van vragen naar het verloop van het onderzoek.

7.10.7. Coderingsproces

Toen de meeste verhalen binnen waren, zijn ze ingevoerd in het computerprogramma ATLAS.ti 6.2. en werden ze gecodeerd. Deze codes waren deductief, vanuit de literatuur of inductief, dus opkomend uit de verhalen. Elk verhaal is in zijn geheel gecodeerd. De codering is twee keer herhaald, met enige tijd ertussen. Daarmee blijft het subjectief, maar door het verkrijgen van meer inzicht gedurende het hele coderingsproces, draagt deze herhaling wel bij aan nauwkeurigheid en zorgvuldigheid. Vergroting van de betrouwbaarheid door intersubjectiviteit is niet gelukt. De codes hebben vervolgens geholpen bij de analyse, in de zin van het overzichtelijk houden van de grote hoeveelheid data en de verschillende elementen die in de verhalen aanwezig waren, en in de zin van het verkrijgen van inzicht en overzicht over het totaal van de verhalen met overeenkomsten en verschillen. Met behulp van de codes kon zo per verhaal een antwoord gezocht worden op de verschillende analysevragen, om uiteindelijk te komen tot een beantwoording van de hoofdvraag van dit onderzoek. Bij de analyse bleken sommige codes elkaar te overlappen of lastig van elkaar te onderscheiden, zoals posttraumatische groei en herstelproces, of gezinscontext en context incest en microsysteem. Andere codes hebben veel aspecten, zoals bijvoorbeeld gebed: dit is gedrag, maar heeft ook relationele en intrapsychische componenten. Tegelijk kan het ook benoemd worden als religieuze coping. Afhankelijk van de hele context is er bij de codering een keuze gemaakt voor een van de codes of voor meerdere.

7.10.8. Analyseproces

Allereerst is er gekeken naar welke godsbeelden er in het totaal van de verhalen voorkwamen en hoe de ontwikkelingen waarover verteld werd daarbij waren. Vervolgens is elk verhaal apart geanalyseerd. Op basis daarvan is er op verschillende manieren geprobeerd groepen te vormen om zo algemene lijnen op het spoor te komen. Uiteindelijk is gekozen voor het vormen van groepen op basis van de dimensies van de godsbeelden op het moment van vertellen van het verhaal. Daarna is per groep de verdere analyse uitgevoerd om uiteindelijk te komen tot beantwoording van de vraagstelling.

8. INCEST IN DE VERHALEN

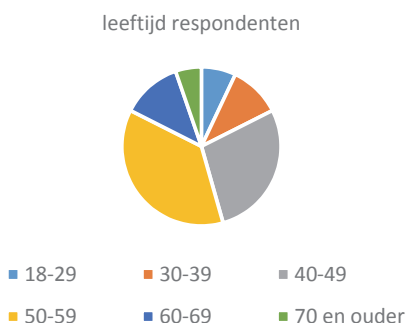
Van de 66 verhalen die ontvangen zijn, zijn er zeven niet gebruikt voor dit onderzoek, ofwel omdat het misbruik niet viel onder de definitie van incest, ofwel omdat uit het verhaal niet duidelijk werd dat het om incest ging of ander kindermisbruik, ofwel omdat er nauwelijks iets verteld werd over geloof en godsbeelden. Twee verhalen werden apart gehouden, omdat deze vertelden over satanisch (ritueel) seksueel misbruik. Uiteindelijk zijn er 57 verhalen voor de analyse gebruikt. Allereerst wordt kort weergegeven wie de respondenten zijn voor wat betreft de leeftijden, de kerkelijke betrokkenheid vroeger en nu, en de levensloop, en vervolgens wie de dader(s) waren in de verhalen. De hoofdvraag van dit onderzoek betreft de vraag naar de godsbeelden en posttraumatische groei in de levensverhalen van vrouwen met een incestervaring. Om de godsbeelden en de posttraumatische groei in context te kunnen plaatsen, wordt een schets gegeven van de inhoud van de verhalen. Hierbij wordt dezelfde volgorde gebruikt als die van het theoretische gedeelte, namelijk de gebeurtenis(sen) van de incest, de personen van slachtoffer en dader(s) en ten slotte komt de gehele context aan de orde, waarbij de vader en moeder (als niet-dader) extra aandacht krijgen. De inhoud van de verhalen is verder geordend in thema's die in veel verhalen voorkomen en/of als belangrijk worden weergegeven. Op deze manier kan er veel doorgegeven worden zonder de anonimiteit of geheimhouding geweld aan te doen, en kunnen belangrijke punten die raken aan de context van de onderzoeksvraag als onvermoede uitkomsten meegenomen worden in de resultaten. Citaten zijn toegevoegd ter illustratie. Het risico bij het geven van citaten is dat de context van het citaat en de plaats ervan in het geheel van het verhaal er niet bij vermeld is. Dat kan tot een verkeerd begrip van (delen van) het verhaal leiden. De gegeven citaten moeten daarom alleen gezien worden als voorbeelden van wat in de tekst vermeld wordt. De citaten zeggen niets over kwantiteit. De namen bij de citaten zijn gefingeerd.

8.1. De respondenten

8.1.1. Leeftijden bij deelname

De jongste deelnemer was 21 jaar, de oudste 84 jaar. Wanneer er een leeftijdsverdeling aangebracht wordt, dan blijkt 65% van de respondenten (37 van de 57 verhalen) tussen de 40 en 60 jaar te zijn. De andere 35% is ongeveer gelijk verdeeld onder de 40 jaar en boven de 60 jaar. Een sluitende verklaring hiervoor is niet te geven, maar het kan zijn dat juist bij deze leeftijdsgroep de gevolgen nog, of weer, opspelen. Anderzijds is het mogelijk dat er juist in deze leeftijdsfase voldoende rust is gevonden om het hele verhaal te kunnen vertellen. Daar komt bij

dat deze levensfase er vaak ook een is van terugblikken en (opnieuw) reflecteren op wat geweest is. De vraag naar deelname aan dit onderzoek sluit daar naadloos bij aan. Het feit dat een aantal respondenten grote delen van hun levensverhaal al hadden klaar liggen, wijst hier ook wel op.



8.1.2. Levensloop

In de verhalen wordt vaak uitgebreid verteld over de levensloop. Het kind dat naar school ging, volwassen werd, een opleiding volgde, ging werken en/of trouwen, kinderen kreeg en opvoedde, ouder werd. Soms wordt er een duidelijk verband gelegd met de incest of de gevolgen ervan: school of opleiding niet afmaken, moeite met relaties aangaan of behouden, scheiden of huwelijksproblemen, problemen met kinderen krijgen of opvoeden, moeizame familierelaties, de energie die overleven kost, het ingrijpende van therapie. Desondanks laat het overgrote deel van de verhalen zien dat het deze vrouwen gelukt is, ondanks alle gevolgen en moeiten en vaak blijvende confrontaties met het verleden, hun weg in het leven te vinden. Daarmee laten ze, naast de kwetsbaarheid als gevolg van de incest, ook hun kracht zien, hun moed en volharding.

In 41 verhalen wordt iets verteld over gevolgde opleidingen en huidige beroep. In 35 verhalen is er sprake van een afgeronde MBO-, HBO-, of universitaire opleiding, hetzij in de jeugd, hetzij op latere leeftijd. Dit feit correspondeert met de zelfselectie als gevolg van de manier van werven (zie par. 7.8.). Door de grote verschillen in leeftijd tussen de respondenten is in de verhalen te zien dat de mogelijkheden tot scholing en opleiding voor meisjes en vrouwen de afgelopen vijf decennia sterk verbeterd zijn. Dit is een van de redenen waarom er in de verhalen vaak verteld wordt over meer studie en ontwikkeling na de adolescentie.

8.1.3. Kerkgenootschap/geloofsgemeenschap

In de informatiebrief die iedereen kreeg toegestuurd of gemaïld, nadat zij gereageerd had op het oproep, stond de expliciete vraag naar het behoren tot een kerk- of geloofsgemeenschap in de jeugd en op het moment van vertellen. Dit gaf het volgende beeld te zien²⁰:

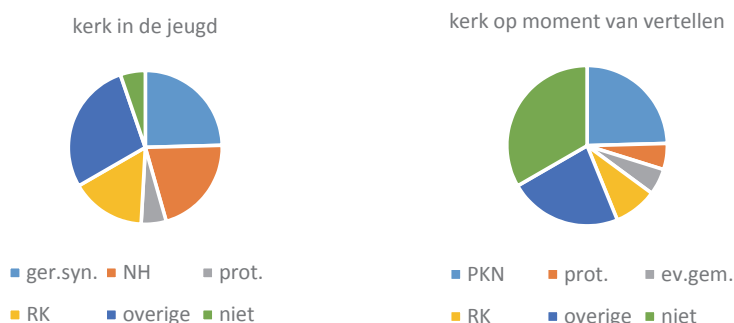
8.1.3.1. In de jeugd

Ten tijde van hun jeugd behoorden veertien respondenten tot de Gereformeerde Kerken (synodaal), twaalf tot de Nederlandse Hervormde Kerk waarvan er zes de toevoeging 'op gereformeerde grondslag' gaven. Over het algemeen werd in die tijd hiermee de Gereformeerde Bond binnen de Nederlandse Hervormde Kerk aangeduid, een modaliteit op de rechterflank. Drie respondenten noemden zich protestants, zonder nadere aanduiding. Negen respondenten behoorden tot de Rooms-Katholieke Kerk. De rest van de respondenten (zestien) behoorde tot een van de kleinere kerken of geloofsgemeenschappen, namelijk christelijk gereformeerd, gereformeerd vrijgemaakt, gereformeerde gemeenten in Nederland, oud gereformeerde gemeenten in Nederland, thuisgemeente of huiskerk, doopsgezinde gemeente, pinkstergemeente, evangelische gemeente. Per denominatie waren er dan een, twee of drie respondenten. Drie respondenten vertelden dat ze in hun jeugd niet bij een kerk waren aangesloten.

8.1.3.2. Op het moment van vertellen

Op het moment van vertellen van hun verhaal, behoorden veertien respondenten tot de PKN, vijf tot de Rooms-Katholieke Kerk, drie tot een evangelische gemeente en drie noemden zich protestants zonder nadere aanduiding. Dertien respondenten waren aangesloten bij een van de volgende kerken of geloofsgemeenschappen: vrijzinnig protestant, baptist, doopsgezind, hersteld hervormd, gereformeerd vrijgemaakt, kerk van de Nazarener, oud gereformeerde gemeente in Nederland, gereformeerde gemeente in Nederland, pinkstergemeente, volle evangeliegemeente, oudkatholieke kerk, gereformeerd vrijgemaakt. Negentien respondenten gaven aan niet meer aangesloten te zijn bij een kerk of geloofsgemeenschap, wat niet impliceert dat zij niet meer gelovig (in christelijke zin) waren. Sommigen gaven duidelijk aan gelovig te zijn gebleven of geworden, maar het om uiteenlopende redenen niet meer bij een kerk te kunnen vinden. In de diagrammen zijn de verschillende aantallen inzichtelijk gemaakt, waarbij dus het verschil in grootte van kerkgenootschap in gedachten gehouden moet worden. Het meest opvallend is de vergroting van het segment 'niet meer bij een kerk aangesloten'. Daarnaast is goed te zien dat de segmenten RK en (wat nu heet) PKN aanzienlijk kleiner zijn geworden.

²⁰ Hierbij moet bedacht worden dat de PKN (fusie in 2004 van de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken en de Evangelisch-Lutherse Kerk) nog niet bestond ten tijde van de jeugd van respondenten, maar op het moment van vertellen wel. Bij de aantallen moet tevens bedacht worden dat de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken en de Rooms-Katholieke Kerk getalsmatig de grootste kerken waren. Op het moment van vertellen zijn dat de Protestantse Kerk in Nederland en de Rooms-Katholieke Kerk.



8.1.3.3. Verschuivingen

Tussen de twee momentopnamen zoals die hierboven voor de totale groep zijn weergegeven, wordt in veel verhalen een hele weg beschreven, niet alleen op geloofsgebied, maar ook op het gebied van kerken en geloofsgemeenschappen. Sommigen maakten een gang langs vele soorten kerken, anderen haakten helemaal af en later weer aan, weer anderen bleven de kerk van hun jeugd trouw en nog weer anderen sloten zich (uiteindelijk) aan bij een andere kerk dan die van hun jeugd. Eenderde van de respondenten is op het moment van vertellen helemaal niet meer aangesloten bij een kerk of geloofsgemeenschap. Echte algemene lijnen zijn niet te trekken, hooguit zijn er een paar dingen die opvallen, waarbij wel bedacht moet worden dat de incestervaring niet de enige factor is of hoeft te zijn die heeft bijgedragen aan de veranderingen op het terrein van de kerkelijke betrokkenheid. Enkel en zelden zeggen dat ook nadrukkelijk, terwijl anderen duidelijk zeggen dat de incest of de confrontatie met de dader(s) in dezelfde kerk er sterk toe hebben bijgedragen de kerk te verlaten of naar een andere kerk te zijn overgestapt.

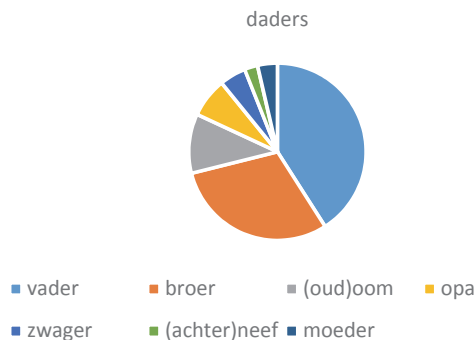
'Ida'(57): Het misbruik heeft me afgescheiden van mijn geloofsleven.(...) Hoe snel het is gegaan weet ik niet, maar ik werd atheïst. Misschien heb ik ook wel de "pech" gehad dat ik opgroeide in de jaren zestig.
'Christa'(33): Mijn zus en zwager behoren tot dezelfde kerk als mijn ouders (...). Ik kon er niet langer tegen om naar de kerk te gaan omdat ik daar geconfronteerd werd met mijn zwager. Ik stopte met het bijwonen van de diensten.

Het eerste wat opvalt, is dat ruim de helft van degenen die in de jeugd behoorden tot de gereformeerde kerken (synodaal) en een kleine helft van degenen die rooms-katholiek waren, op het moment van vertellen bij geen enkele kerk is aangesloten. De redenen hiervoor, voor zover te lezen in de verhalen, zijn vaak complex en verschillen per verhaal. Het tweede dat is te zien, maar veel minder duidelijk en algemeen dan het eerste, is dat vooral degenen die uit orthodoxe kerken komen, op het moment van vertellen zijn aangesloten bij een 'lichtere' soort kerk, zoals bijvoorbeeld gereformeerde bonders, leden van een thuisgemeente of van

een (oud)gereformeerde gemeente naar de PKN zijn overgegaan, of gereformeerden naar een van de soorten evangelische gemeenten. Ten slotte is te zien bij vergelijking van de kerk van de jeugd en die op het moment van vertellen, dat 23 respondenten hun kerk trouw gebleven zijn (afgezien van wat er tussen die twee momenten mogelijk gebeurd is).

8.2. De daders

In de 57 verhalen zijn er 83 daders aanwezig. Van deze 83 daders zijn er 32 de biologische vader, één de stiefvader en één de pleegvader. 25 keer is een broer dader, inclusief pleegbroer. Andere daders zijn (oud)oom (9), opa (6), zwager (man van zus, 4), (achter)neef (2), moeder (3).



Aan het aantal daders is al te zien dat er in een aantal verhalen meerdere daders aanwezig zijn. Dit is in zeventien verhalen het geval, variërend van twee tot vier daders, die onder de definitie van incest vallen. In vijftien verhalen van de 57 is er ook sprake van seksueel misbruik door anderen dan een gezins- of familielid. Van deze vijftien behoren er acht tot de groep met één incestdader en zeven tot de groep met meer incestdaders. In dertien verhalen wordt verteld dat de dader ambtsdrager was of later werd: ouderling, diaken, ouderling-kerkvoogd, voorganger, dominee. Dit wordt vrijwel altijd met verbijstering verteld, in de zin van de onmogelijkheid van deze combinatie en/of in de zin van verergering van de impact van de incest, extra problemen veroorzakend ten aanzien van het geloof en de godsbeelden, en extra belemmerend bij het herstelproces.

'Alma' (54): Geloven wij in dezelfde God? Ook de dader was christelijk, was ouderling en had veel functies in de kerk.

'Jitske' (47): Daar kwam nog bij dat mijn vader ouderling was. Als hij dan aan het Avondmaal ging had ik de neiging om op te staan en door de kerk te gillen of ze wel wisten wie daar zat. Nu denk ik, had ik het maar gedaan. Vraag me af wat er gebeurd zou zijn....

'Renate' (50): Mijn vader was dus iemand met twee gezichten. Kijk, in de gemeente was hij heel erg geliefd... En hoe kan het dan dat iemand frank en vrij op de kansel staat te preken? Waar haal... Hoe kan dat???

'Jacolien' (24): Na mijn belijdenis ben ik aan het Heilig Avondmaal geweest (...) maar mijn broer was diaken en één keer gebeurde het dat hij de schaal en de beker aangaf omdat ik op het hoekje zat. Ik kon niet meer....hoe kun je gemeenschap hebben met de gemeente terwijl je broer je dit heeft aangedaan?

Over de dader(s) wordt logischerwijs veel verteld. Daderprofielen komen in dit verslag niet aan bod, omdat deze niet tot het onderzoek behoren. Anderen hebben daar meer over geschreven (zie bijvoorbeeld Borst, 1995). Wel is in een aantal verhalen iets te ontdekken van verschillende motieven bij de daders voor het seksueel misbruik. Ganzevoort (2013) noemt er drie en alle drie zijn ze te lezen in de verhalen: het seksuele motief (bevrediging van eigen seksuele behoeften), het door middel van het seksuele machtsmisbruik iets anders zoeken of verkrijgen (bijvoorbeeld aandacht, warmte, intimiteit), het machtsmotief (op seksuele wijze uitoefenen van macht over het slachtoffer en haar lichaam).

8.2.1. Broers als daders

Om met de groep daders te beginnen die het jongste in leeftijd zijn, broers als (mede)daders komen in 22 verhalen voor en zijn op een enkel geval na altijd oudere broers. Het leeftijdsverschil is soms maar enkele jaren. In twaalf van de 22 verhalen waarin broer dader is, zijn er nog meer daders. In de verhalen wordt heel verschillend verteld over deze broers: broers die haar pestten of niet mochten en dan opeens 'lief' deden, of juist broers waar ze heel goed mee overweg kon en die het voor haar opnamen. Voor zover er in de verhalen verteld wordt over de leeftijd van broer en haarzelf, tekent zich het patroon af (met een enkele uitzondering) van het starten met de incest rond het begin van de puberteit van broer en/of het zich lichamelijk gaan ontwikkelen van het slachtoffer (ergens tussen negen en twaalf jaar). Soms wordt door respondent hierbij als een van de redenen voor het misbruik genoemd dat er in het gezin geen voorlichting was gegeven en/of er een taboe op seksualiteit rustte. Een paar keer wordt verteld dat broer verwend werd of het lievelingetje van de ouders was. Het misbruik stopte meestal als broer verkering kreeg, als het slachtoffer ging menstrueren of als een van beiden uit huis ging. In een paar verhalen blijkt dat een strenge vader reden is om voorzichtig te zijn met het wanneer van het misbruik. De moeder wordt in dit verband nooit genoemd.

'Hilda' (46): Mijn broer was de lieveling van mijn moeder (...) Ook was hij hardhandig naar mij en pestte mij vaak (...) In het weekend was mijn vader thuis en daar had hij wel wat meer respect voor en was hij ook meer op zijn hoede.

'Wendy' (49): Ik was 4,5 jaar jonger (...) Dat ik lichamelijk veranderde was mijn broer kennelijk ook niet ontgaan.

'Rosanne' (28): Hij moest nooit wat van zijn zusje hebben, maar op die misbruikmomenten was hij aardig voor me, nam hij het voor me op en was hij een lieve grote broer.

Omdat dader en slachtoffer generatiegenoten zijn, is er enerzijds het voordeel voor het slachtoffer dat zij veel tijd heeft om (veel later) broer te confronteren met wat hij heeft aangericht. Dit wordt in de meeste verhalen dan ook verteld. In vijf van de 22 verhalen waarin broer dader is, wordt verteld dat er erkenning is gegeven, variërend van excuses aanbieden of vergeving vragen, tot oprecht berouw en schuldbelijden. Een paar keer is er sprake van verzoening.

'Mechelien'(40): Mijn 2^e broer heeft tijdens dat gesprek toegegeven wat hij had gedaan, en nam de verantwoordelijkheid op zich dat dat gebeurd was. Dat gesprek heeft er voor gezorgd dat we weer als broer en zus met elkaar om konden gaan.

'Jacolien'(24): (veel later in het mailcontact, AB) Ik heb de brief voorgelezen en al tijdens het voorlezen voelde ik: het is goed zo. Wat jij er mee doet, dat moet jij weten, het is niet meer van mij. (..)Het was daarna lang stil. Ik heb hem toen gevraagd wat hij er van vond en hij begon toen te huilen, hij heeft nooit beseft dat hij zoveel kapot heeft gemaakt (..) Hij heeft schuld beleden en benoemd dat hij de dader is. Dat hij het nooit meer goed kan maken, dat hij zoveel kapot heeft gemaakt. Heel raar om dat te horen, na zoveel jaren.

'Titia'(55): Toen hebben we gesprekken gehad en toen heeft hij zijn excuses aangeboden en toen heeft hij ook tegen mij gezegd dat hij blij was dat hij geen dochters had.

In andere verhalen wordt het slachtoffer voor gek verklaard, wordt de incest ontkend of gebatelliseerd. Vaak is dan een totale breuk met de broer het gevolg.

'Jacolien'(24): De laatste keer dat mijn broer bij mij was, vroeg hij mij om vergeving. Ik heb het hem toen maar gegeven om maar van hem af te zijn en niet beseffend wat het voor mij inhield wat er gebeurd was (..)Mijn boer is diaken. Hij zegt dat God hem vergeven heeft, maar toen hij het zei zat hij nog aan mijn borsten.

'Annemarie'(48): Samen met de psycholoog heb ik geprobeerd met mijn broer te praten, maar hij werd bij voorbaat al woedend en beschuldigde mij ervan dat ik hem en zijn gezin zoveel pijn gedaan had. Eerder al had hij me voor gek verklaard en vond dat ik medicijnen moest gaan slikken.

Anderzijds maakt het feit dat slachtoffer en dader generatiegenoten zijn, het voor het slachtoffer moeilijk: zij kan hem jarenlang tegenkomen, zij ziet hoe hij een gezin krijgt, carrière maakt, werkzaam wordt in de kerk als ambtsdrager, en zij zit dan zelf met het dilemma of en aan wie zij moet vertellen over het misbruik dat broer pleegde. Loyaliteit aan ouders of het gezin van herkomst speelt hierbij een rol. Soms wordt de verdenking geuit dat broer niet gestopt is met het misbruiken van kinderen, van hemzelf of van anderen. Enkele keren wordt er gezwegen, om het gezin van broer te sparen, maar meestal wordt vroeg of laat, soms onder druk van de hulpverlening, de confrontatie aangegaan. Dat betekent tegelijk een confrontatie voor de ouders, voor zover zij niet-dader zijn, met een kind of kinderen die dader(s) zijn en een kind of kinderen die slachtoffer(s) zijn. Dat betekent voor hen een falen van hun ouderschap én een keuze moeten maken voor de een of de ander: geloven zij het slachtoffer en geven zij die hun steun, dan wij-

zen zij de dader af en andersom. De verhalen laten zien dat ouders dit erg moeilijk vinden, geen keuze kunnen of willen maken, bagatelliseren, vinden dat 'er niet gezeurd moet worden, maar vergeven en vergeten', en niet zelden kiezen zij in de praktijk voor de dader(s). Reden voor de overlevende om (tijdelijk) ook het contact met de ouders te verbreken.

'Patricia'(43): Het was bij mijn ouders bekend dat hij eerder al een zus van mij verkrachtte. (...) Toen ik volwassen was heb ik hem aangesproken op wat er gebeurd was. Maar hij ontkende het. Hij was in die tijd voorganger en sprak door het hele land. Toen hij bleef ontkennen heb ik het contact verbroken.

'Alma'(54): (...) Ook de dader was christelijk, was ouderling en had veel functies in de kerk. Ik kon het niet rijmen (...) Hij heeft gelukkig direct toegegeven dat hij mij misbruikt heeft, maar bagatelliseert het wel.

'Jacolien'(24): Mijn ouders bagatelliseren mijn verleden en kiezen partij voor mijn broer. Eén zinnetje zoals het hier staat, maar een wereld vol pijn en gevolgen.

8.2.2. Vaders als daders

In 32 van de 57 verhalen is de biologische vader (mede)dader, in één verhaal de stiefvader en in één verhaal ook de pleegvader (mededader naast de eigen vader). In dertien van deze 33 verhalen is er sprake van meer daders, waarvan acht keer er de combinatie vader-broer is, al dan niet met nog meer daders. Zoals vanuit de literatuur al bekend is, starten vaders eerder met het misbruik en gaan langer door. Dat blijkt ook in deze verhalen. Voor zover er over de leeftijd dat de incest begon, verteld wordt, startte deze in een kleine helft van de gevallen al op (zeer) jonge leeftijd (onder de acht jaar). Een ruime helft laat hetzelfde zien als bij de broers, namelijk een start als het meisje zich lichamelijk gaat ontwikkelen, vanaf het negende jaar of daarna. Vaak stopt de incest pas als de dochter het huis uit gaat. Vaders zijn bij uitstek degenen die gebruik maken van een proces van grooming, van manipulatie, van verwarring zaaien over 'liefde'. Soms hebben vaders zelfs een heel uitgekiend 'incestprogramma', rekening houdend met de menstruatieperiode en/of alle dochters in gelijke mate misbruikend, of juist alleen zijn 'lievelingetje'. Ook geweld wordt door vaders veel gebruikt, in relatie met het seksueel misbruik of los daarvan. Vaders worden regelmatig omschreven als streng, dominant, autoritair, gehoorzaamheid eisend van het hele gezin, zijn wil en mening als (de enige) wet. Daarnaast wordt hij soms ook beschreven als tweespalt zaaiend in het gezin, geobsedeerd door seks of seksualiteit of juist met een extreem taboe op alles wat met vrouwelijkheid en seksualiteit te maken heeft, alle aandacht vragend, iemand met een persoonlijkheidsstoornis. Maar ook die andere groep is er: de zielige vaders, de lieve vaders die wel aandacht hadden of die wel warmte gaven (in tegenstelling tot de moeder). Deze dubbelheid in de vaders was/is voor de dochter(s) erg lastig en vergrootte de verwarring. Een paar keer wordt verteld dat vader het misbruik voortzette bij zijn kleindochters.

'Gerarda'(56): Mijn vader werd in ons gezin steeds brutaler, hitste de kinderen tegen mij op (...) ik wist als geen ander hoe gemeen hij was en was nog steeds bang(...) Ik kan het niet verdragen dat hij nu op dezelfde manier naar mijn dochters kijkt als vroeger naar mij.

'Cynthia'(43): Haar vader begon met de incest bij haar oudste zus, elk weekend (...)Zijzelf werd drie dagen in de week misbruikt. Ze vroeg een keer aan haar vader waarom zij drie keer en haar zus twee keer. 'Je komt een jaar achter en op deze manier moet je het inhalen', was het antwoord van haar vader.

'Eveline'(54): Je deed je voor als een lieve vader en maakte mij wijs dat mijn moeder niet van mij kon houden (...) Ik verwijt jou dat je alleen maar aan jezelf kon denken. Door jouw verhalen heb ik niet geleerd wat liefde is. Jij verwarde liefde met je eigen driften.

In een paar verhalen wordt verteld over een merkwaardige dubbelheid bij de vader ten aanzien van seksualiteit en het misbruik door hem gepleegd.

'Elisabeth'(50): Er is geen gemeenschap geweest. Dat 'hoorden' we niet te doen, was voor mijn toekomstige echtgenoot bestemd.(...) We keken naar een programma over iemand die zijn kind misbruikt had. Mijn vader vroeg zich af hoe iemand het in hemelsnaam in zijn hoofd haalde om zo iets te doen. Schande, verschrikkelijk! En ik keek, luisterde, hoorde die reactie van mijn vader en snapte ineens dat zijn reactie niet klopte. Hij had immers hetzelfde gedaan(..)? Als dat van die andere man niet klopte, dan was er bij ons ook iets gigantisch fout gegaan.

'Wietske'(47): In die tijd, toen het misbruik er nog was, moest een broer van mij trouwen. Ik herinner me vooral de ruzies, de boosheid van mijn vader en hoe zonde en schuld erbij werden gehaald. Een schande voor de familie, schuldbelijdenis doen voor de kerkenraad (...)Ik besepte dat wat mijn broer en schoonzus hadden gedaan een ernstige zonde was. Maar mijn vader en ik dan?(...) Mijn vader heeft me eens betrapd toen ik verkeerde dingen deed, dat mochten alleen vaders doen. Je lichaam was een geschenk van God, tempel van Zijn Geest, daar mocht ik niet zo goddeloos mee omgaan. Samen mochten we spelletjes doen, spelletjes waar ik niets van begreep, bang van werd, maar niet luisteren was ongehoorzaam en dat zag God.

Bij seksueel misbruik door de vader heeft het slachtoffer/de overlevende als extra probleem dat vader heel vaak in de buitenwereld goed bekend stond/staat: harde werker, mooie baan, een respectabele man, uitstekende ambtsdrager, beminnelijk persoon. Daarbij wordt regelmatig verteld hoe gelovig, godsdienstig of streng in de leer hij was. Voor het kind als slachtoffer en de vrouw als overlevende was en is deze tweespalt in karakter en die in leer en leven onbegrijpelijk. Bovendien werd/wordt zij geconfronteerd met een omgeving die een volledig ander beeld van de vader heeft dan zij. Vooral bij de begrafenis van de vader wordt dit vermeld als heel pijnlijk en grote eenzaamheid veroorzakend. Het belemmert bovendien de mogelijkheid om met het eigen verhaal naar buiten te komen.

'Annemarie'(48): Mijn vader was een aparte man. Hij kon vrolijk zijn, vooral als er mensen van buitenaf waren, maar hij kon ook vreselijk tekeer gaan. Dan werden we geslagen en was je echt bang dat hij je zou vermoorden. Het heeft me altijd verbaasd dat hij dan zo woest kon zijn en als er dan iemand langs kwam dat hij dan als een blad aan een boom omdraaide en mooi weer speelde.

'Renate'(50): Toen hij stierf.....de hele kerk zat vol, allemaal heel verdrietige mensen, en ik stond daar met mijn zusje aan het graf en we hadden allebei zoiets van 'nou, ik vind het helemaal niet erg.' Ja, toen heb ik me ook vreselijk schuldig gevoeld, ja, en vreselijk eenzaam.

In twee derde van de verhalen wordt er iets verteld over het gesprek aangaan met de vader, meestal vele jaren na dato. Het initiatief daarvoor lag altijd bij de overlevende.

'Gerarda'(56): Ook was ik zover met verwerken dat ik mijn vader een brief schreef over vergeving, je weet wel mam, dat hij die verbrandde. Hij heeft mij bij tenminste twee zussen een leugenaar genoemd. Hij dreigde met een brief die mij geen rustig moment meer zou bezorgen.

'Jolanda'(54): Ik had alles opgeschreven wat ik wilde zeggen en heb dat bibberend en zwetend voorgelezen. Daarna heb ik hem gelijk vergeving geschonken. Eigenlijk zei hij niet dankjewel of zoiets, maar kwam hij met het verhaal dat hij op 19-jarige leeftijd ook verkracht was. Toch een soort kater voor mij. Maar ik had Gods wil gedaan!

Slechts drie keer wordt verteld dat vader schuld heeft beleden, fouten erkend en om vergeving heeft gevraagd. Toch is de band vader-dochter daarna niet hersteld. Enkele keren wordt verteld dat er gebeden wordt om bekering van de vader of dat hij met zijn schuld wel naar God toe zal gaan, al doet hij dat niet naar zijn kind.

'Cynthia'(43): Hij vertelde dat hij in de gevangenis had gezeten en begeleiding had gehad. Hij had over zijn verleden nagedacht en nu erkende hij dat hij schuldig is. Hij wilde om vergeving vragen, maar wist niet waar iedereen woonde. (..)Zij zei 'Ik vergeef jou alles wat je mij hebt aangedaan. Zijn antwoord was: 'Ja, maar ik ben schuldig en hij was duidelijk bedroefd.(..) Ze hoopte ook dat haar vader eens tot bekering komt.

De meeste verhalen vertellen over een volledige breuk of een langdurige verbreking van het contact. De afstand is soms immens, bijvoorbeeld als er gesproken wordt over 'meneer mijn vader'. Vaak is vader overleden, voordat er een gesprek mogelijk is.

'Monique'(65): Mijn vader ging er nog steeds prat op wat hij met mij had gedaan. De klootzak.

'Eveline'(54): In die periode heb ik mijn vader geconfronteerd met zijn daden. Hij ontkende alles. Later hoorde ik dat hij in die periode bezig was met mijn jongere zus.(..)Op een dag kreeg ik een briefje van mijn vader die schreef dat het hem speet dat hij mij door zijn daden zoveel pijn had gedaan. Als hij dat geweten had, zou hij dat niet gedaan hebben. Ik voelde mij beledigd, gaf hij mij nog de schuld van kleinzieligheid. Later bedacht ik dat hij de incest nu in ieder geval had toegegeven en dat is al een stap verder dan bij de eerste confrontatie.

Soms is de angst voor vader zo overheersend dat een gesprek niet kan worden aangegaan.

'Annemarie'(48): Ik moet er niet aan denken om vanuit de kerk begraven te worden en helemaal niet om op hetzelfde kerkhof begraven te worden als waar mijn vader ligt. Ik weet dat hij mij niets meer kan doen, ik ben dan dood, maar toch. Ik wil gecremeerd worden, dan ben ik daarna tenminste ongrijpbaar.

'Natanja'(56): Mijn vader heeft nooit met mij gesproken over wat hij me had aangedaan en dus ook niet om vergeving gevraagd. Alleen al het idee dat ik een gesprek met mijn vader over de incest zou aangaan, deed mij mijn keel dichtknijpen (...) God mocht mijn vader vergeven. Hij had daar zelfs mijn toestemming niet voor nodig. Nu hoop ik dat Hij dat ook heeft gedaan. Pa is overleden en ook mijn moeder is gestorven.

Een paar keer is er een heel klein beetje begrip voor de vader, omdat hij als kind geen liefde kreeg of zelf misbruikt was, omdat hij onvoldoende warmte en liefde van zijn vrouw (de moeder) kreeg, of vanwege het inzicht dat de volledige verantwoordelijkheid voor de incest op zich nemen wel erg moeilijk is voor een ouder. Overigens betekende dit beetje begrip voor de vader niet dat er begrip was voor de gepleegde incest.

'Willeke'(60): Mijn moeder weigerde intiem met mijn vader te zijn (...) Zij was laat getrouwd en al veertig toen ik geboren werd (...) Voorbehoedsmiddelen waren door de kerk verboden dus in haar beleving had ze geen andere keus. (...) Mijn vader heeft mij echter nooit meer beschadigend aangeraakt, en hoewel ik zijn daden nooit zal goedpraten, pleit dat voor hem. Daaruit concludeer ik dat die ene keer een vergissing is geweest.

'Trudi'(44): Mijn vader is opgegroeid in een gezin waarin ook geen of weinig liefde werd gegeven.

8.2.3. Anderen als daders

In 21 verhalen zijn anderen dan vader of broer de (mede)dader. In veertien daarvan is er sprake van meer daders. In drie verhalen is de moeder mededader. In alle drie deze verhalen is er sprake van meerdere misbruikers. Moeder deed mee, zette er toe aan of misbruikte het kind apart van de andere dader(s). Het misbruik was langdurig. Moeders zijn een verhaal apart in vrijwel al de verhalen.

'Annemarie'(48): (...) een keer was ze zo boos op mij nadat het weer gebeurd was, dat ze me toen ontzettend vernederde en ik bij haar seksuele handelingen moest verrichten.

'Juliët'(53): De relatie met haar was voor mij niet duidelijk, grenzen, ook lichamelijke, waren er niet. Bij haar ging het vooral om betasten, zij zat aan mij en ik moest aan haar zitten. Voor zover ik mij kan herinneren is dit altijd zo geweest. Ik wist niet beter of dit was gewoon, ook al vond ik het vervelend.

'Elise'(58): (...) En dat m'n moeder staat te kijken, dat vind ik het moeilijkste (...) Het doet zo'n pijn om je gevoel erbij te betrekken als je moeder je beentjes vasthoudt als je vader bij je naar binnen dringt.

Zwager, oom, opa en neef hebben minder mogelijkheden tot misbruik van het slachtoffer. De frequentie ligt minder hoog, maar de duur is soms ook jaren. De impact is groot. Bij de zwa-

gers gaat het om de echtgenoot van een (veel) oudere zus. Het slachtoffer was blij met de aandacht van zus en zwager. Het misbruik duurde meerdere jaren. De oudere zus was in drie van de vier verhalen er van op de hoogte, maar liet het doorgaan om eigen huwelijk en gezin te redden. In een van de vier verhalen is er sprake van meer daders.

'Christa'(33): Ik werd geboren toen mijn zus 15 was, zij ontmoette mijn zwager toen ze 16 was. Hij is al zo lang ik me kan herinneren onderdeel van ons gezin. De tijd voor hij me misbruikte kan ik me niet meer zo goed herinneren. Ik was iets jonger dan 17 toen ik het eindelijk kon stoppen.

Bij de ooms als daders worden genoemd: een psychiatrische afwijking, sadisme, chantage, verleiding en/of manipulatie. In drie van de acht verhalen is er sprake van meer misbruikers. In twee verhalen wordt verteld dat de ouders na het bekend worden van het misbruik de dader er op aanspraken. In één verhaal bekende deze direct schuld en vroeg om vergeving (aan de vader!), in het andere verhaal ontkende hij.

'Greet'(56): Mijn oom heeft vergeving gevraagd, ja, aan mijn vader, hij is op zijn knieën gegaan en hij heeft gesméékt, nou, het zijn echt Bijbelse taferelen. En mijn vader is een wijze oude man, die heeft gezegd: "Sta op, hij die zonder zonde is, werpe de eerste steen".

In vier van de zes verhalen waarin opa dader is, zijn er meer daders. Verder wordt er niet veel over deze opa's verteld. Een enkele keer dat hij later het misbruik heeft toegegeven en één keer wordt hij nadrukkelijk beschreven als autoritair en altijd belust op seks.

'Henriëtte'(31): Wanneer mijn opa wilde dat ik aan hem zat, weet ik niet meer precies. Mijn opa heeft later toegegeven dat ik vier jaar was en dat dit tot mijn twaalfde heeft gespeeld.

In alle verhalen waarin een neef dader is, is er sprake van meer daders. Over de neef wordt weinig verteld, het verhaal gaat over de andere daders.

8.3. De incestgebeurtenis(sen)

Aan iedereen die misschien met het onderzoek wilde meedoen en daarom meer informatie kreeg, werd verteld dat er niet uitgebreid op de incestervaring hoefde te worden ingegaan. Er werd alleen gevraagd wie de dader was, de leeftijdsperiode waarin het misbruik plaatsvond, de frequentie van het misbruik en in algemene zinnen van welke aard het misbruik was. Sommige respondenten beperkten zich inderdaad alleen tot het gevraagde, soms ook werd er nauwelijks tot niet verteld over het misbruik zelf, anderen vertelden wel uitgebreider over het misbruik zelf en haar beleving daarvan.

8.3.1. Duur en frequentie

Het overgrote deel van de respondenten die vertellen over de duur van de incest, is jarenlang misbruikt. Slechts een paar keer wordt verteld over eenmalig misbruik of over misbruik van relatief korte duur. Wanneer de duur van de incestperiode uitgesplitst wordt naar bijvoorbeeld minder dan vijf jaar, tussen vijf en tien jaar en langer dan tien jaar, dan zitten de aantallen vrij dicht bij elkaar, namelijk respectievelijk achttien, dertien en vijftien keer wordt over deze duur verteld. Daarnaast zijn er verhalen waarin er wel over jaren van incest gesproken wordt, maar niet precies over hoeveel jaar. Een opvallend verschil is er wel te zien bij de duur in relatie tot de ouders: de vaders nemen het grootste deel van het misbruik dat langer duurde dan tien jaren voor hun rekening. Voor de periode van een misbruik van vijf tot tien jaar gaan de vaders en de broers als ouders in aantal ongeveer gelijk op. Bij andere ouders dan vader of broer, varieert de duur.

De frequentie van het misbruik varieert van eenmalig, via een paar keer per jaar, tot 'elke keer als de gelegenheid zich voordoet', tot vrijwel dagelijks. De meeste vrouwen die vertellen over de frequentie (29 doen dat), vertellen hoe vaak het per week voorkwam of gebruiken bewoordingen als 'heel vaak', 'heel regelmatig', 'structureel'. Misschien onnodig om te zeggen dat de vaders en de broers het meest frequent incest pleegden. Er is de uitspraak "de gelegenheid maakt de dief", en gezien de start, de duur en de frequentie van de incest, gaat deze uitspraak duidelijk ook op voor de vaders en de broers als ouders van incest.

8.3.2. De incesthandelingen

In het totaal van de verhalen komen alle denkbare (en beschreven) varianten van seksueel misbruik voor, van bekijken en betasten tot brute verkrachting, vaginaal, anaal, oraal. Handelingen moeten verrichten door het slachtoffer, gebeurde altijd onder zachte of harde dwang. In de verhalen wordt verteld over vele soorten 'zachte' tactieken: grooming, verleiding, aandacht geven, chantage, manipulatie, beloning, verwarring met 'liefde', seksuele voorlichting geven en/of alvast laten ervaren hoe het voelt (argument van vaders), zielig doen, dreigen met zelfmoord, vertellen dat dit normaal is (argument van vaders), Gods geboden inzetten, vast oefenen voor later als je dokter wilt worden of een vriendin krijgt (argumenten van broers) en ten slotte vele varianten van uitleggen en goedpraten van het misbruik met woorden.

'Myrthe'(40): Hij aaide over mijn rug en billen en zei dat hij van mij hield. Toen ik weg ging, kreeg ik geld van hem omdat ik zo lief was. (...) Steeds raakte hij mij aan en trok mij tegen zich aan. Ik vond het raar en niet fijn, maar zei niks. (...) Hij ging steeds verder. (...) Als ik niet meewerkte werd hij boos en zei: 'Je moet gehoorzaam zijn van God, dat weet je toch. Als je niet meewerkt doe je grote zonde'. Toen het klaar was, zei hij dat ik het goed gedaan had, dat ik hem eerde zoals het vijfde gebod zegt. Ook vroeg hij of ik hem wilde blijven helpen, want anders werd hij verdrietig en dat wilde ik toch niet. Toen durfde ik niet meer aan God te vragen of het mocht stoppen. Ik moest immers gehoorzamen, het stond in de Bijbel.

Harde dwang of geweld komt ook regelmatig voor in de verhalen: de (grotere) lichaamskracht inzetten om gehoorzaamheid af te dwingen of om schreeuwen te beletten, dreigen met geweld of met allerlei (voor een kind reële) vreselijke dingen zoals naar de gevangenis moeten of het gezin uit elkaar laten vallen of de moeder kwaad doen, slaan van het slachtoffer of een van de andere kinderen, op een gewelddadige manier misbruiken, vastbinden, dreigen met de dood, dreigen met geweld tegen andere kinderen of lievelingsdieren. Vooral fysiek geweld komt veel voor in de verhalen.

'Annemarie' (48): Het gebeurde niet vaak, maar wel altijd gewelddadig, net alsof hij zich af moest reageren (...) ik dacht regelmatig dat ik dood ging, omdat ik weleens het bewustzijn verloor, vooral toen ik klein was.

'Irma' (70): Hij deed pogingen om mij vaginaal te verkrachten. Als dat niet lukte deed hij het anaal, maar niet nadat ik een ontzettend pak slaag had gekregen, omdat ik niet 'willig' was.

'Rachel' (57): Hij bond mijn handen vast met zijn stropdas en deed zijn riem om mijn nek. Die hing hij aan een spijker en ik moest op een kistje staan waar ik net bij kon. Hij stopte een doek in mijn mond en dreigde het kistje onder mijn voeten weg te schoppen als ik niet meewerkte.

'Gerarda' (56): Het begon met seksuele voorlichting (...) het geniepige van mijn vader was dat de incest moest lijken op "liefde". Hij gedroeg zich ook als een jaloerse minnaar (...) de dreiging met zelfmoord als ik niet "lief" genoeg voor hem was (...) En je er niet aan kunnen onttrekken, want dan kregen mijn broertje en zusjes er van langs ("Ik merk het wel: je houdt niet meer van je vadtje, dan voel ik me zo beroerd, dan moet ik je zusje wel slaan").

8.4. De slachtoffers, c.q. de overlevenden

In hoofdstuk twee is al meer gezegd over het woordgebruik van 'slachtoffer' en 'overlevende'. Het woord 'slachtoffer' heeft in de verhalen overduidelijk negatieve connotaties. In feite zijn alle respondenten slachtoffer van incest geweest, volgens het gewone spraakgebruik. Dat erkennen ze ook en voor een enkeling is dat een opluchting. Dan staat het slachtoffer-zijn namelijk tegenover en in plaats van het schuldige-zijn. Wanneer de schuld is afgelegd of afgenomen, dan volgt de erkenning dat er sprake was van slachtoffer-zijn.

'Nina' (46): Door het lezen en door de gesprekken heb ik ontdekt dat het niet mijn schuld was, dat ik slachtoffer was.

Alle anderen die hier iets over zeggen (ruim een derde), verafschuwen het woord 'slachtoffer', vertellen dat ze niet (meer) alleen slachtoffer zijn of zich dat alleen nog voelen bij confrontaties met de dader. Soms wordt nadrukkelijk of triomfantelijk gezegd dat ze geen slachtoffer meer zijn en worden anderen opgeroepen vooral uit de slachtofferrol te stappen. Het slacht-

offer-zijn wordt geassocieerd met zielig zijn, machteloosheid, weerloosheid, beperkend in de mogelijkheden of keuzes, stigmatiserend, een beperking van de hele persoon tot één aspect van de identiteit, geassocieerd met vast blijven zitten in het verleden, een ontkenning van positieve ervaringen en veranderingen.

'Christa'(33): Verjaardagen en familiefeestjes zijn nog steeds erg moeilijk en de enige momenten dat ik mij nog een slachtoffer voel. In die situaties kom ik mijn dader tegen.

'Willeke'(60): (...)Kom uit die slachtofferrol en word je eigen stralende zelf!

'Elise'(58): Ik ben geen slachtoffer meer. Ik word boos als 'men' mij in dat hokje plaatst. Ik heb een incestervaring en ik dank God dat die gebeurtenis een plaats heeft gekregen waar ik het hanteren kan. Ik zeg het aan allemaal: IK BEN GEEN SLACHTOFFER MEER!

'Margreet'(51): De mooie en leuke herinneringen uit mijn leven lopen dwars door alles heen. Mede hierdoor wil ik ook niet uitsluitend geïdentificeerd worden als slachtoffer van seksueel geweld.

Dit beeld van slachtoffer-zijn, geeft ook iets weer van hoe de beeldvorming in de maatschappij eruit ziet, of in ieder geval in de beleving van incestoverlevenden eruit ziet of hoe zij deze ervaren hebben. Tegen die beeldvorming, en tegen de reductie van haar tot één aspect van de identiteit, namelijk slachtoffer geweest van incest, verzetten zij zich. De herwonnen of behouden zelfwaardering spoort niet meer met het algemene beeld van een slachtoffer.

8.4.1. Leeftijden tijdens de incestperiode

In niet alle verhalen wordt precies gezegd over welke periode het misbruik plaatsvond, soms omdat vooral het begin niet altijd herinnerd wordt, door de jonge leeftijd en/of een voorafgaand proces van grooming. Meestal wordt er dan verteld: *'heel vroeg'*; *'toen ik nog heel jong was'*; *'zolang als ik me kan herinneren'*. De jongste leeftijd die genoemd wordt als start van de incest is drie jaar. De oudste leeftijd die genoemd wordt waarop de incest stopte is achttien à negentien jaar. Op het totaal van de verhalen waarin hierover verteld wordt, is te zien dat in ruim de helft van de verhalen het begin van de incest ligt tussen de acht en elf jaar, de jaren waarin een meisje zich lichamelijk gaat ontwikkelen. Wanneer er verteld wordt dat de incest begon op jongere leeftijd dan acht jaar, dan is in het merendeel van de gevallen de vader de dader. Een enkele keer begint ook de broer, de opa of een oom al met het misbruik wanneer het slachtoffer nog erg jong is.

De leeftijd waarop het misbruik stopte, laat twee duidelijke lijnen zien. Bij de ene groep stopte het misbruik ergens rond het twaalfde of dertiende jaar. Soms wordt erbij verteld waarom: naar de middelbare school gaan en dus minder kansen voor de daders, en/of de ontdekking bij de biologielessen wat er eigenlijk gebeurde en dus pogingen om het misbruik te stoppen, of gaan menstrueren wat de dader voorzichtiger maakte. Bij de tweede groep stopte het misbruik op de leeftijd van zestien, zeventien of achttien jaar. Hier was de reden duidelijk, namelijk uit huis gaan voor verdere studie of werk.

8.4.2. De beleving van de incest

De beleving van de incest wordt weergegeven met vele woorden: angst, pijn, paniek, de handelingen raar of eng vinden, onveiligheid, verdriet, niet kunnen ontsnappen, geen kant op kunnen, bij niemand terecht kunnen, niet over mogen of kunnen praten, schuldgevoel, zich vies voelen of slecht of een lustobject, er misselijk van zijn, denken dat je doodgaat zo erg is het, totaal overdonderd zijn, gedachten uitschakelen, weggaan uit je lichaam, grote verwarring, verlamd van schrik zijn, een hel, zich verraden voelen, en nog vele andere bewoordingen. Een paar keer wordt verteld over een lichamelijke beleving die ‘niet onprettig’ was. Deze ging echter wel samen met de hiervoor genoemde sterk negatieve beleving van de incest en vergrootte daarmee de verwarring. Regelmatig wordt gesproken over de (over)macht van de dader(s) en de beleving van machteloosheid van het slachtoffer. Sommigen noemen het misbruik niet alleen seksueel misbruik, maar vooral ook machtsmisbruik.

‘Wendy’(49): Het gaf mij weer dat oude gevoel van onderdrukking en machteloosheid. Hij heerste op dat moment weer over mij en ik kon weer niets uitbrengen om mijzelf te verweren.

‘Wietske’(47): Onder ogen zien wat er gebeurde, dat ik dat kind was, en dat dat mijn vader was (..) het maakt zo machteloos als ik daar helemaal niets aan heb kunnen veranderen, zo weerloos.

In ongeveer de helft van de verhalen wordt verteld dat zij als kind niet wisten of begrepen wat er gebeurde. Er was nooit seksuele voorlichting geweest of zo weinig en in bedekte termen dat er niets duidelijk werd. Soms werd door de dader (vooral de vader) verteld dat dit normaal was en door de onwetendheid van het kind werd dit dan geaccepteerd. Desondanks wordt er ook in die verhalen verteld over grote schrik en angst en allerlei andere negatieve gevoelens bij de seksuele contacten. Het lijkt er op dat kinderen toch een aangeboren gevoel hebben dat dit gedrag ‘fout’ is. Sommigen vertellen dat ook, dat ze ondanks de onwetendheid voelden dat dit niet goed was en vooral dat ze dit niet aan de moeder konden vertellen. Ook dit vergrootte de verwarring. Bij de meesten drong het besef van wat er gebeurde door bij de biologielessen op de middelbare school. Enkele keren wordt er verteld dat pas in de volwassenheid het eigen verhaal herkend wordt als misbruik, bijvoorbeeld naar aanleiding van een krantenartikel of een televisie-uitzending over seksueel misbruik. Deze onwetendheid betreft overigens ook ouders en dan vooral de moeder, vriendinnen, verloofde of echtgenoot. Een paar keren wordt verteld dat bij het vertellen over het misbruik, ook door hen dit niet als incest of seksueel misbruik werd gezien, óf dat de impact ervan niet beseft werd.

‘Ida’(57): Inderdaad ben ik pas door een krantenartikel in de jaren ’80 ineens mijn eigen “verhaal” gaan herkennen.

‘Hilda’(46): Als ik 12 jaar ben en op de middelbare school zit, hoor ik bij de biologielessen wat meer over het lichaam. En ik ga dingen meer begrijpen.

‘Eveline’(54): Ik dacht dat het zo hoorde en toch voelde het niet goed. Het klopte niet.

'Nina' (46): Toen ik trouwde heb ik mijn man verteld wat ik meegemaakt had. Hij heeft het aangehoord en zag het toen ook niet als misbruik.

8.4.3. Zelfbeschrijving

Wanneer er in de verhalen (50 van de 57) verteld wordt hoe zij zichzelf als kind voelde en waardeerde, overheerst een grote variatie aan negatieve termen. Deze betreffen in de eerste plaats de eigen gevoelens: *slecht, vies, een slet, raar, een buitenbeentje, angstig, nerveus, onzeker, geen eigenwaarde, alleen in de schande, volgzzaam, verlegen, geschonden, waardeloos, er niet toe doen, nutteloos, twijfel aan zichzelf, zondig, zichzelf altijd de 'foute' voelen, beschadigd, niet goed genoeg, nergens recht op hebben, minderwaardig, weinig zelfvertrouwen, niet begrepen, steeds alles verkeerd doen, incomplete schepsel, niks durven, aanpassen, naïef, onnozel, in zichzelf gekeerd, uitschot, de mindere, niet normaal ontwikkeld zijn, onzeker, kwetsbaar, afschuw van jezelf, niet waard om van te houden, weerloos, onbeschermd, dik, dom, lelijk.* Deze en vergelijkbare bewoordingen komen in ruim driekwart van de verhalen voor.

In een kwart van de verhalen wordt het kind dat zij was (ook) in positieve termen beschreven: *al jong weten wat goed en fout was, dankbaar voor het goede verstand, een opgewekt of positief karakter hebben, doorzettingsvermogen hebben, lief en rustig zijn, gehoorzaam en volgzzaam, voor zichzelf op kunnen komen, gaven hebben, sterk of moedig zijn, verzetten, koppig zijn, kritisch zijn, eerlijk zijn.*

Naast de beschrijving van de zelfbeleving worden er ook veel negatieve bewoordingen gebruikt om de problemen met betrekking tot de sociale positie weer te geven: *niet mee kunnen komen op school, dwars zijn, gepest worden, moeite je te handhaven, niet voor jezelf op kunnen komen, extra last in het gezin, niet geboren mogen worden, niet welkom, geen vriendschappen kunnen sluiten, de mindere zijn, het onderspit delven, geen grenzen hebben, onrustig, zoekende, altijd alert, alleen gelaten voelen, bedrogen voelen.* Vrijwel nergens staan hier positieve bewoordingen tegenover.

Niet altijd is de incest (alleen) de oorzaak van de negatieve zelfbeleving, al is vanuit de literatuur veel wel herkenbaar als gevolg van incest. Soms spelen ook de vader en/of moeder of de hele gezinscontext hier een duidelijke rol bij. In vrijwel alle verhalen wordt verteld dat er op het terrein van de zelfwaardering en zelfbeleving verandering is opgetreden ten positieve (zie ook hoofdstuk 10, par.10.1). Soms is dit een moeizame strijd en spelen de oude negatieve waarderingen nog op of zijn maar deels gewijzigd, meestal is er echter sprake van een (bijna) algehele ommekeer en wordt er verteld dat ze geleerd heeft van zichzelf te houden en haar plaats volwaardig in te nemen in het leven.

8.4.4. Coping tijdens de incestperiode

Bij meer dan de helft van alle copingmethoden waarover verteld wordt tijdens de incest en de incestperiode gaat het om gedrag: zich slapend houden, ontlopen, verstoppen, proberen te gillen, weglopen van huis, tegenspreken, tegenstribbelen, lichamelijk of verbaal verzetten,

de deur proberen dicht te houden, de andere kant op kijken, dreigen met erover te gaan praten of de kindertelefoon te bellen, dreigen met gillen of fysiek geweld, terugvechten, zich lichamelijk onaantrekkelijk maken, zeggen dat ze menstrueert, zelfmoordpogingen. Een enkele keer wordt verteld dat het hielp, maar meestal had verzet een averechts effect en kwam er meer geweld aan te pas. Het meest effectieve middel dat de incest deed stoppen, was uit huis gaan. Over cognitieve coping wordt maar weinig gesproken. Enkelen vermelden iets over hun denken om de incest te 'begrijpen'. Een paar zeggen dat de dader dan wel haar lichaam had, maar niet haar geest of haar gedachten. Over intrapsychische coping wordt veel meer verteld en dan gaat het vooral om allerlei soorten van verdringing of dissociatie: de knop gaat om, wegstoppen, in zichzelf wegkruipen, gevoel en gedrag scheiden, er omheen leven, haar diepste wezen inkapselen, een plekje in haar hoofd zoeken en daarin verdwijnen, uit haar lichaam gaan, bevriezen, fantaseren, dagdromen, 'vergeten', denken uitschakelen, zich volledig afsluiten of in zichzelf opsluiten, geen gevoel meer hebben, gewoon 'vertrekken', voortdurend van binnen op zoek zijn naar een veilige plek, zich afsluiten voor de buitenwereld en niets en niemand toelaten, een soort zwaar gordijn dat tussen haar en de dader kwam.

8.4.5. Religieuze coping tijdens de incestperiode.

Er wordt weinig verteld over vormen van religieuze coping tijdens de incestperiode. Eén keer wordt er verteld over gedrag, namelijk gaan biechten. Eén keer is er sprake van intrapsychische religieuze coping als er verteld wordt over fantaseren dat God door het gordijn keek en zag wat er gebeurde. Een paar keer is er sprake van cognitieve religieuze coping als er bijvoorbeeld bedacht wordt dat God kleine meisjes niet belangrijk vindt of elders drukker is. De meest gebruikte copingmethode waarover verteld wordt, is het gebed, gebed om het stoppen van het misbruik, gebed om het sterven van de dader of van zichzelf, gebed om een vader die haar geen pijn zou doen, of alleen maar een schreeuw tot God om hulp, gebed om een moeder die zou komen, gebed om onzichtbaar worden voor de dader.

'Christa'(33): Ik kan me herinneren dat ik als kind in mijn bed God gebeden heb om me te laten sterven omdat ik het niet meer aankon.

'Lisanne'(53): Ik schreeuwde naar de Here Jezus, naar God, ik schreeuwde om hulp, maar die kwam er niet.

'Myrthe'(40): In die tijd bad ik weer tijdens het misbruik of God het wilde stoppen en was ik zo verdrietig als het weer gebeurde. Ik voelde dat God mij strafte voor mijn ongehoorzaamheid.

De zin uit het oude kindergebedje ".....Here houdt ook deze nacht, over mij getrouw de wacht..." wordt genoemd als heel pijnlijk, omdat juist dan vaak het misbruik plaatsvond (van vader en/of broer). Het zal duidelijk zijn dat de religieuze copingmethode van het gebed geen effect had. In veel verhalen is het verdriet en de pijn te lezen over een God die niet luisterde en niet hielp, die het misbruik toeliet. Regelmatig werd er dan ook gestopt met bidden en/of geloven in deze God.

'Wendy'(49): Zelfs God scheen me niet te horen. Ik had vaak stilletjes naar Hem geroepen of Hij wilde maken dat het zou ophouden. Maar het hield niet op. God hoorde me kennelijk niet. Diep binnenin mij wist ik wel dat het anders was. Dat God óók zag wat er allemaal gebeurde met mij. Het kón toch niet anders dan dat Hij ook verdriet moest hebben om wat Hij in mijn slaapkamer zag gebeuren? Hij was toch mijn Vader en mijn Vriend?

'Wietske'(47): Maar in die tijd bad ik nooit meer, het hielp toch allemaal niet. Hooguit nog even een schietgebedje, laat het toch snel voorbijgaan.

Een paar keer wordt een ander soort gebed genoemd: gebed om beproevingen om boete te doen, gebed (tot Maria) om steun en kracht, gebed tot God om haar tranen te wissen. Het gebed tot Maria had direct effect, ze kon de dag weer aan. Hier was de religieuze copingmethode dus wel effectief.

'Lonneke'(47): Ik heb weer weet van het feit dat ik ten tijde van het misbruik enorm vaak moeder Maria vroeg om steun en kracht. Ik maakte dan een kruisje en zei: "In de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, en vervolgens het Weesgegroet. Ik was ervan overtuigd dat ze alle viezigheid en zonden bij me weg zou nemen, ook dat wat ik met zeep niet weg kreeg, en zo kon ik vaak 's ochtends weer aan de eerste dag van de rest van mijn leven beginnen.

In één verhaal wordt verteld dat de dader, kort na haar gebeden om zijn dood, inderdaad een hartstilstand kreeg en overleed.

'Titia'(55): (...) Ik heb altijd gebeden, van dat dingen verhoord werden, en....ik heb zó gebeden dat mijn vader dood zou gaan en hij ging nog dood ook. Daar heb ik zo'n last van gehad (...) Weet wat je vraagt, ben je ervan bewust wat je vraagt! Want het gebeurt! (...) Dat ervaar ik wel als schuld ja.

In veel verhalen wordt verteld hoe de God die aan kinderen verteld of geleerd wordt, botste met de ervaring van de incest. Vooral kinderliedjes worden hierbij genoemd, waarin een God bezongen wordt die van kinderen houdt en over hen als een trouwe Vriend en Vader waakt en voor hen zorgt.

'Wietske'(47): Ik kende het liedje Hoger dan de blauwe luchten....woont de Vader in de hemel die van alle kinderen houdt. En dan vroeg ik of papa me geen pijn meer wilde doen. Maar dan hoorde ik de trap alweer kraken, de deur opengaan, zijn stem: "ga je mee papa's lieve meisje". God moest wel erg boos op me zijn.

8.4.6. Coping na de periode van incest

Coping na de periode van incest kent een grote variëteit en betreft zowel coping met het feit van de incest, als met de gevolgen. Allereerst is er de intrapsychische coping, allerlei me-

chanismen, bewust en onbewust, van verdringing, (willen) vergeten en/of vormen van dissociatie. Deze manier van coping komt heel veel voor in de verhalen. Daardoor hebben veel vrouwen het leven jaren vol kunnen houden ‘alsof er niets gebeurd was’. Tegelijk blijkt uit de verhalen dat deze vorm van coping, tijdens de periode van de incest betrekkelijk effectief, na deze periode uiteindelijk ineffectief blijkt en een prijs heeft. Professionele hulpverlening is dan meestal noodzakelijk. Vaak wordt ook verteld dat dit ‘oude overlevingsgedrag’ nog steeds de kop op kan steken.

‘Juliët’(53): Ik heb alles weggestopt, tot ik vastliep.

‘Ida’(57): Nu weet ik: hoe kan een kind nou zoiets hanteren? Alleen maar door een overlevingsstrategie te ontwikkelen en ik heb het gevoel dat ik dat heb gedaan door mijn diepste zijn “in te kapselen”.

‘Myrthe’(40): Wel spoorden ze me aan om vooral alles te vertellen, maar wat dat ‘alles’ was, wist ik niet. (...) Ik weet nog dat ik wegliep en zei: “er is niets gebeurd met mij”.

‘Henriëtte’(31): (...) maar ik kan alleen maar bepaalde dingen herinneren en dat zijn denk ik en weet ik ook zeker de minst erge handelingen omdat ik de rest heb geblokkeerd en ook niet wil weten.

Naast intrapsychische coping, is er in de verhalen ook veel sprake van cognitieve coping. Dan gaat het over (na)denken, rationaliseren, downward comparison, meer inzicht verkrijgen in de tijd en cultuur van destijds, proberen te ‘begrijpen’ wat en waarom dit gebeurde en daarvoor soms enig ‘begrip’ krijgen voor de ouders en/of de dader(s). In de ontvangen professionele hulpverlening is vaak sprake van cognitieve copingmethoden. Lezen van boeken over incest, of anderszins meer kennis hierover verwerven door bijvoorbeeld lezingen, conferenties en cursussen te volgen, wordt ook veel genoemd. Aan het aannemen van een leer over karma en reïncarnatie zitten eveneens cognitieve coping aspecten.

‘Wendy’(49): Vaak lag ik met zo’n hevige gedachtenstorm in mijn hoofd in bed en dacht en dacht en dacht....was ik misschien toch een losbandig kind geweest en had ik mijn broer naar mijn slaapkamer gelokt? (...)Ik begon mij te verdiepen in boeken over incest en las daar steeds opnieuw mijn eigen verhaal.(...) Door te lezen in de Bijbel, samen te bidden en veel te praten over alles wat er in ons leven was voorgevallen, vond langzamerhand herstel plaats in mijn hoofd en in mijn hart.

‘Ida’(57): Mijn denken is aan de ene kant mijn redding geweest en tegelijkertijd heeft me dat ook in de weg gestaan. Ik rationaliseer(de) alles.

‘Anouk’(58): In ieder mens zit kwaad- bij incestdaders misschien wel meer dan bij een ander. Ik heb uiteindelijk wel wat begrip op kunnen brengen voor mijn vader. (...) Ik ben niet de prostitutie ingegaan, ik heb geen drugs of alcohol genomen, ik heb geen zelfmoord gepleegd.

‘Jeanet’(55): Ik heb geleerd dat daders niet inzien wat het betekent.

Een paar keer wordt verteld dat er aangifte is gedaan. Soms volgde er een gevangenisstraf, of bleek het misdrijf inmiddels verjaard te zijn²¹. Boosheid hierover of boosheid naar de dader(s) toe en het weten dat ze gevangenisstraf verdienen, is ook een vorm van cognitieve coping.

'Jitske'(47): Mijn vader kreeg vier weken, omdat het al verjaard was....moeten ze ook wat aan doen in Nederland, hoe bedoelen ze eigenlijk 'verjaard'?

'Wendy'(49): Seksueel misbruikt verjaart na 12 jaar, zodat de dader nooit meer vervolgd kan worden. Ik vind dat een schandalige wetgeving. Is die wet soms bedacht door een bedrijver van seksueel geweld?

Cognitieve coping is vaak verbonden met gedragsmatige coping, zoals erover praten, of aangifte doen. Daarnaast is er in de verhalen veel sprake van vermijdingsgedrag, zoals uit huis gaan of geen contact meer met dader(s), ouders of andere familie willen.

'Ida'(57): Uiteindelijk heb ik het contact met mijn ouders, maar ook met mijn broer en zus, verbroken, door in persoonlijke brieven uit te leggen dat ik voor mezelf ruimte en afstand nodig had.

Verder wordt gedrag als hard werken en/of extreem sporten genoemd. Deelnemen aan lotgenotengroepen valt ook onder gedragsmatige coping. Pogingen om het gesprek aan te gaan met dader(s) en/of ouders worden veel vermeld. Niet altijd lukt dat, soms is er wel (enig) resultaat of een positief effect voor de overlevende. Slechts vier keer wordt verteld dat er een vorm van verzoening met de dader heeft plaatsgevonden. Wanneer het om gesprekken en uitkomsten daarvan met de ouder(s) gaat ligt dit veel complexer. De relatie met hen blijft meestal moeizaam. Slechts een enkele keer wordt verteld dat vader en/of moeder schuld hebben beleden aan hun tekortschieten en daarvoor vergeving hebben gevraagd.

'Alma'(54): Ik werkte hard om maar niet te hoeven voelen. Naast de kinderen had ik een fulltime baan, deed vrijwilligerswerk en sportte veel. Als ik maar niet hoefde te voelen.(...) Een paar maanden nadat ik verteld had over het misbruik, werd mijn broer ziek en overleed na zes weken. Ik heb toen nog twee keer een kort gesprek met hem gehad, maar een gesprek over het misbruik gingen we beiden uit de weg. Ik heb nog steeds moeite met het feit dat we veel dingen niet hebben kunnen uitspreken.

'Loes'(39): Inmiddels hadden we weer honderden gesprekken met moeder en de kinderen. Ja, we waren eindelijk eenduidig: we zouden onze vader een tijd links laten liggen. Dan zou hij wel moeten gaan nadenken. Dan zou hij misschien gaan begrijpen dat er iets niet helemaal klopte met hem. Maar ja, praat en daad zijn twee dingen.

21 Sinds 2013 verjaart incest niet meer, tenzij de dader jonger dan 16 jaar was ten tijde van het misbruik. Zie ook noot 15.

Wat bij gedragsmatige coping echter het meest opvallende is, is dat er zoveel geschreven en gedicht wordt: over het leven vroeger, over de incestervaring, over de gevoelens en gedachten, over het herstelproces, over God en geloof. Wat geschreven of gedicht is, is niet alleen de weerslag van het eigen leven, maar vaak ook bedoeld ter bemoediging van anderen die hetzelfde meemaakten of meemaken of die het anderszins het moeilijk hebben.

'Sacha'(34): Ik heb veel gedichten geschreven. Dat hielp en helpt me (soms) om mezelf te uiten, ook naar God toe, of vaak juist naar Hem.

8.4.7. Religieuze coping na de periode van incest

Over religieuze coping na de periode van de incest wordt in de verhalen veel verteld. Er is sprake van intrapsychische coping en dan gaat het vooral over het weten, beseffen of ervaren dat God ziet, nabij is en vasthoudt. Er is dankbaarheid voor de gaven van kracht, moed en verstand. Er is troost in het vooruitzicht van een toekomst bij God of in het weten dat God alles in handen heeft. Tegelijk is er sprake van verlangen naar de troost en ervaring van God. Liederen of zingen worden ook genoemd als bemoedigend of troostend.

'Jennie'(63): Ondanks het intense verdriet dat ik steeds had, was er een stem die tegen me zei: In de wereld is er verdrukking, maar houdt moed, Ik heb de wereld overwonnen! Vanaf dat moment wist ik dat God me verder zou helpen en dat ik het niet alleen hoefde te doen.

'Wietske'(47): En dan is er ook weer dat diepe verlangen naar een moment van geborgenheid, al was het maar even. Gedragen weten door Zijn hand, het is zo ver weg.

'Hilda'(46): Ik keek achterom en zag dat ik dit niet alleen had kunnen doen, ik had kracht gekregen en verstand van God.

Cognitieve religieuze coping klinkt eigenlijk overal in door. Vooral als er gesproken wordt over 'weten' of 'leren'. Daarbij gaat het dan vooral over God en de relatie met Hem. Een vorm van theodicee vinden behoort ook tot cognitieve religieuze coping, net als satan een rol geven. Elementen uit de reïncarnatie- en karmaleer aannemen, kan benoemd worden als cognitieve spirituele coping.

'Karin'(21): Ik zou echt niet zonder mijn geloof kunnen, ook al staan er voor verkrachting weinig troosten-de dingen in de Bijbel (of in ieder geval niet die ik heb kunnen vinden). Het is wel het enige waar je zeker van op aan kunt, waarvan je weet dat het nooit weg zal vallen. Een van de weinige dingen waar je blind op kunt vertrouwen en wat zoveel liefde en rust geeft. (...) Het misbruik heeft mijn geloof niet in de weg gestaan. Ik zie het als een beproeving van de duivel. (...) Ook dat ik door mijn geloof weet dat er een reden is voor ons bestaan en dat God onze ervaringen gebruikt om anderen te helpen, troost mij.

'Jacolien'(24): Ik weet niet wat mijn toekomst brengt, maar God leidt mij, ik mag Hem volgen en vertrouwen dat wat Hij doet goed is. Hij leert het mij rustig en kalm te dragen. Mijn handen in Zijn handen leggen.

*'Willeke' (60): Misschien moest ik deze situatie ondergaan om eenzelfde vergrijp uit een vorig leven te ver-
effenen. Misschien moest ik de kwetsbaarheid van het kind zijn en/of vrouw zijn ervaren omdat ik daar
zelf in een vorig leven geen rekening mee heb gehouden. Het is oorzaak en gevolg.*

Gedragmatige religieuze coping is vooral bijbellezen, nadenken over God en geloof, confe-
renties bezoeken over het geloof, naar de kerk gaan. Ook worden zingen, genezingsdiensten,
ziekenzalving of om gebed vragen genoemd.

*'Jolanda' (54): Op een dag dacht ik: als God nu werkelijk bestaat, dan kan HIJ mij misschien wel helpen. Ik
kan het altijd proberen. Ik begon vanaf die dag het 'Onze Vader' elke dag te bidden. En af en toe wat
te lezen in mijn bijbeltje.*

*'Sacha' (34): Ik ben toen naar de nazorg gegaan en daar heeft iemand voor me gebeden en heb ik mijn le-
ven aan Jezus gegeven.*

*'Jacolien' (24): Ik verlangde ook om meer over God te weten. In preken werd ik aangesproken en ik ging al-
tijd met het verlangen naar de kerk dat de dominee preekte en bad voor de mensen die het moeilijk
hebben.*

Bij religieuze coping is er vaak sprake van een verwevenheid van intrapsychische, cognitieve
en gedragmatige componenten. Het beste voorbeeld hiervan is het gebed. Bidden komt het
meeste voor in de verhalen als vorm van religieuze coping. Daarnaast is het gebed uiteraard
ook uiting van het geloof en middel tot behoud of verandering, c.q. versterking van de rela-
tie met God.

*'Wietske' (47): Ik vraag toch niet het onmogelijke van God, ik vraag niet om gelukkig te zijn, om de strijd weg
te nemen, om al die andere verlangens die er zijn. Vraag alleen om een beetje moed om te delen, om
een beetje rust in de nacht.*

*'Trudi' (44): Heb daarna vooral tot God gebeden of Hij mijn vader wilde vergeven. Heb menige traan ge-
laten in mijn gebeden voor mijn vader. Het allerergste leek mij dat mijn vader geen vergeving van de
Heer mocht ontvangen.*

*'Henriëtte' (31): Toch was ik door mijn verdriet heen ook nog weleens op zoek naar God, dan lag ik in bed en
bad ik tot de Heer, zo simpel en zo open, maar toch zo onzeker of Hij wel van mij hield.*

In tegenstelling tot religieuze coping tijdens de periode van incest, had religieuze coping na de
periode van incest meestal wél resultaat. Niet vanzelf en niet onmiddellijk, maar in achttien ver-
halen wordt er wel verteld over heling, geheel of gedeeltelijk, of over verkregen rust en vrede.

*'Sacha' (34): Toen ik de nazorgtent uit kwam had ik heel sterk de behoefte om al de rotzooi binnen in mij
er uit te gooien en aan het kruis te brengen. Ik ben toen naar de stille tent gegaan. Ik heb een papier
gepakt en alle zonden die ik kon bedenken die ik in mijn leven gedaan heb daar op geschreven. Toen*

ik niets meer kon bedenken heb ik het bij het kruis gelegd en aan God gegeven. Van binnen voelde het anders. De bodemloze put in mij, die zo verlangde naar liefde en acceptatie, had een bodem, een fundament gekregen. Vanaf die tijd weet ik diep van binnen dat God van me houdt, in plaats van dat ik diep van binnen weet dat het niet zo is.

‘Jeanet’(55): Toen heb ik ook echt gebeden van: ‘Heer, wilt u die angel van de herinnering weghalen?’ En dat heeft God gedaan!

‘Lisanne’(53): En dan schreeuwde ik het uit naar God, haal het er uit, het doet zó zeer van binnen, maar dat gebeurde (nog) niet. Ik heb heel veel geduld moeten hebben om te wachten totdat God het zou genezen.

8.4.8. Zwijgen en praten

In de meeste verhalen (42) wordt er iets (of veel) verteld over het zwijgen door het kind over de incest in de periode dat het gebeurde. Redenen worden er legio genoemd. Er zijn de intrapsychische processen van vergeten, verdringen, verstoppen, er is angst voor breuken in de familie of gezin, er zijn schaamte- en schuldgevoelens, angst niet geloofd te worden, loyaliteitsgevoelens, niet durven vertellen omdat het besef dat het fout was erg diep zat, niet erover kunnen praten omdat het een taboeonderwerp was of omdat ze er gewoon de woorden niet voor wist. Als tweede zijn er relationele factoren zoals niemand hebben om het tegen te vertellen, niemand vertrouwen, denken dat toch niemand het zal begrijpen, de moeder willen sparen of weten dat ze bij haar toch niet terechtkon. Verder komen er ook sociale factoren voor, zoals een gesloten milieu, de vuile was niet buiten hangen en/of niets vanuit het gezin naar buiten mogen brengen, de naam van de zaak niet in gevaar brengen, niet mogen klikken.

‘Rachel’(57): Vanaf het begin van deze incestperiode besloot ik voor mijzelf dat ik ‘de sleutel van het grote geheim’, welke ik met mij meedroeg, héél diep in de grote oceaan van mijn ziel te werpen en deze er nooit meer uit op te vissen.

‘Angelique’(40): Ik kon er met niemand over praten, ik had geen goede vertrouwensband met mijn moeder en vertrouwde eigenlijk niemand meer.

‘Elisabeth’(50): Met anderen praten over dingen van thuis, dat hoorde niet, mocht niet....

Maar in vrijwel alle verhalen is het toch de dader die zwijgen afdwingt, door manipulatie (“ons mooie geheimpje”), bedreiging, dwang of geweld. Het valt op dat alle daders, inclusief de broers die van alle daders de jongsten zijn, kennelijk heel goed weten dat wat zij doen in morele en wettelijke zin fout en strafbaar is. Vooral het niet tegen de moeder mogen vertellen met als dreiging dat het de moeder pijn of verdriet zou doen en dat zij het niet zou begrijpen, waardoor het huwelijk of het gezin kapot zou gaan, worden ingezet. Ook de dreiging van de gevangenis wordt regelmatig genoemd door daders. Beide soorten argumenten appelleren aan de loyaliteit van het kind.

'Henriëtte'(31): Mijn opa bedreigde mij met een mes op mijn keel dat ik het aan niemand mocht vertellen.

'Wendy'(49): Hij hijgde in mijn nek dat ik het nooit mocht vertellen aan papa en mama. Ze zouden het niet begrijpen en er vreselijk boos over worden en mij vast en zeker naar een kostschool of internaat in Engeland sturen om een strenge opvoeding te krijgen. Mijn vader dreigde daar altijd mee als ik stout was geweest. Ik wist zeker dat hij het zou doen en dat mijn broer naar de gevangenis zou gaan. Dan zou ik er de schuld van zijn als ons hele gezin de vernieling in zou gaan.

'Annemarie'(48): Later heeft mijn moeder mij weleens met mijn hoofd in de pekelbak geduwd om mij duidelijk te maken dat ik met niemand over het misbruik mocht praten.

'Natanja'(56): Dat het gedrag van pa niet klopte, drong tot mij door toen hij me zei dat ik mijn moeder veel verdriet zou doen als ik haar ervan vertelde. Hij verbood me er met iemand over te praten.

Als het misbruik al wel bekend is in gezin of familie, wordt er vrijwel altijd over gezwezen en er zelden iets tegen gedaan. Een paar keer probeert een moeder iets, maar dat helpt bijna nooit. Twee keer wordt verteld dat een broer haar te hulp is geschoten tijdens de periode van het misbruik en nog vier keer dat een broer haar hielp na de periode van de incest. Slechts een enkeling vertelt dat zij direct met de moeder over het misbruik is gaan praten, ook al hielp dat niet. Bij enkele anderen kwam het misbruik door andere oorzaken tijdens de incestperiode of kort daarna aan het licht, maar in het overgrote deel van de verhalen gaan er jaren voorbij voordat er (noodgedwongen) openheid van zaken wordt gegeven.

Voor het blijven zwijgen na de periode van de incest gelden eigenlijk dezelfde oorzaken: intrapsychische processen en dan vooral het 'wegstoppen', loyaliteitsgevoelens, relationele argumenten en dan vooral de ouders/moeder willen sparen en niet de oorzaak willen zijn van breuken in de familie. Ook het besef er bij niemand mee terecht te kunnen en de angst om niet geloofd te worden, komen vaak voor. Het noodgedwongen moeten gaan praten over het verleden, meestal in de hulpverlening, levert enerzijds grote angst op en anderzijds juist opluchting.

'Hilda'(46): Ik sloot mijn gedachten af voor wat er allemaal met mij gebeurd was. Het zat in een donkere pot met een zwaar deksel er op.

'Ida'(57): In mijn geval heb ik zelf ook jarenlang geleefd in het vage besef dat er wel iets heeft plaatsgevonden, maar wat was dat nou helemaal (bij wijze van spreken). Maar ondertussen bleef de impact ervan "ondergronds" voortwoekeren.

'Myrthe'(40): Wat gebeurd was, stopte ik weg, zover dat ik het niet meer wist. (...) Honderd keer vroeg ik mezelf af: 'Waarom ben ik zo bang, er is niets gebeurd, waarom doe ik zo stom, waarom haat ik mijn lijf?' (...) Om niets te voelen van de angst, sneed ik mezelf of fantaseerde ik hoe ik mezelf in stukjes knipte en weggooide.

'Lisanne'(53): Ik kan soms dagen 'opgesloten' zitten in mijn hoofd, ik leef in mijn hoofd, gescheiden van mijn hart, daar voel ik ook niks.

Veel wordt er verteld over het onvermogen of de onwil van mensen om hen heen, in gezin, familie, kerk en maatschappij, om over het misbruik en de gevolgen ervan te praten (of er naar te luisteren). Dit wordt als zwaar en pijnlijk ervaren en bevestigt eigenlijk de angsten van het kind om niet geloofd of begrepen te worden en/of nergens terecht te kunnen. Wat het hardste aankomt, is een moeder die niet ondersteunend aanwezig is, die haar niet gelooft of haar afwijst of alles bagatelliseert. Vaders (als niet-daders) worden erg weinig genoemd in relatie tot ondersteuning.

'Gerarda'(56): En van mijn familie mag ik mijn leven lang mijn mond houden en omdat ik dat niet doe ben ik verbannen- krijg geen uitnodigingen meer voor begrafenis en bruiloften, veel te bang dat ik op kom dagen. Zucht. Het blijft je leven tekenen. (...) Mijn moeder zegt; Och, doe het maar niet, wat zou je overhoop halen. "Mam, ik haal niks overhoop, IK BEN OVERHOOP GEHAALD, en zit nu nog steeds met de erfenis ervan.

'Jacolien'(24): Ik wist dat ik met mijn ouders in gesprek moest, omdat alles onder de tafel werd geschoven.

'Loes'(39): (...) als ik maar lach en gewoon doe, niets aan de hand, dat zou ze graag willen. Maar ik wil dat niet en zou dat niet meer kunnen. Ik ben mijn moeder kwijt. Een vader heb ik nooit gehad.

'Annemarie'(48): Ook dat er in de gebeden regelmatig aandacht werd gegeven aan het feit dat er nog steeds kinderen misbruikt worden, dat deed mij goed. Het werd niet doodgezwegen.

Met deze weergave van het zwijgen in de verhalen blijkt dat de term 'zwijgcultuur', genoemd in het theoretisch gedeelte, terecht is.

8.4.9. Hulpverlening

In de helft van de verhalen (28) wordt iets verteld over wanneer zij hulp is gaan zoeken of moest zoeken om met de incestervaring en de gevolgen daarvan om te leren gaan. Twee keer maar wordt er verteld over hulpverlening in de jeugd en vier keer over hulpverlening in de jongvolwassenheid. De andere 22 keer doet de dwingende noodzaak van hulpverlening zich pas voor tussen het 30^e en 45^e levensjaar. Soms worden daarbij ook de directe oorzaken genoemd: zelf kinderen krijgen, burn-out raken, vastlopen in relaties, andere heftige levensgebeurtenissen, of een zus die het misbruik als eerste naar buiten brengt. De ervaringen met de professionele hulp zijn meestal positief, al zitten er ook een paar negatieve tussen. De een kiest specifiek voor een christelijke hulpverlener, de ander wil dit juist niet. Wel wordt door iedereen de therapie als zwaar ervaren. Regelmatig wordt er verteld dat er in verschillende perioden van het leven (opnieuw) hulp gezocht moest worden.

'Rosanne' (28): Ik heb toen bewust gekozen voor niet-christelijke hulp omdat ik God hierbuiten wilde laten. Hij was er niet bij het misbruik, dus ook in de hulpverlening kon ik niks met Hem.

'Juliët'(53): Gelukkig heb ik ook steeds hulpverleners (gehad) die een relatie met God hebben. (...) Het is heel belangrijk voor mij dat zij mij begrijpen, ook in mijn geloof.

8.4.10. Gevolgen van de incest

Over de gevolgen van de incest wordt in vrijwel alle verhalen uitgebreid verteld. In het geheel van de verhalen komen alle gevolgen voor die vanuit de literatuur bekend zijn (zie hoofdstuk 5): somatisch, psychosomatisch, intrapsychisch, relationeel, gedragsmatig en spiritueel. Getalsmatig staan de intrapsychische gevolgen op de eerste plaats (in alle verhalen voorkomend en in velerlei soorten), daarna komen de gevolgen op het relationele terrein (in 45 verhalen). Over (psycho)somatische gevolgen wordt in 32 verhalen verteld en in 17 verhalen over gedragsmatige gevolgen. In alle verhalen zijn er meerdere gevolgen, op verschillende terreinen, direct verbonden met de incestervaringen of er (veel) later uit voortkomend. Voor de meeste gevolgen geldt dat het lange termijn gevolgen zijn, dat wil zeggen dat zij langdurig bestaan, al dan niet na een latentieperiode. Dat betekent dat er in de meeste verhalen sprake is van professionele hulpverlening, vaak van lange duur, maar soms pas beginnend na de latentieperiode.

8.4.10.1. Intrapsychische gevolgen

In het theoretisch gedeelte (*par.5.4.2.2.*) is de grote variëteit aan intrapsychische gevolgen al genoemd. Op deze plaats worden drie specifieke intrapsychische gevolgen die frequent voorkomen in de verhalen, kort genoemd. Dat zijn de belevingen van eenzaamheid, schuld en schaamte.

Eenzaamheid

Waar er over eenzaamheid gesproken wordt, heeft deze beleving zowel betrekking op de periode waarin de incest plaatsvond als daarna, tot op het moment van vertellen soms. In 27 verhalen wordt hierover verteld, zowel over eenzaamheid in relatie tot mensen als over existentiële eenzaamheid. In de periode waarin de incest plaatsvond, werd de eenzaamheid vooral veroorzaakt door de dwang tot geheimhouding en/of het gevoel bij niemand terecht te kunnen. Ook het denken van het kind dat het de enige is die incest meemaakt, veroorzaakte een diep gevoel van eenzaamheid. Voor de periode na de incest en al die jaren daarna wordt de eenzaamheid vooral ingegeven door het niet of moeizaam kunnen delen met anderen wat haar aangedaan werd, omdat niemand echt begrijpt wat incest betekent voor het slachtoffer en haar leven.

'Gerarda'(56): (...) en de overstelpende eenzaamheid die voortkwam uit het feit dat ik in mijn eentje zo'n afschuwelijk geheim torste.(...). Ben ook vaak eenzaam omdat ik een verhaal draag dat zich bijna niet laat delen. Zelfs mijn lieve echtgenoot kan mij soms niet volgen.

'Alma'(54): Veel mensen begrijpen niet wat seksueel misbruik met je doet. Snappen niet dat het iets is dat levenslang duurt. Daardoor heb ik het idee dat ik het alleen moet dragen.

'Trudi'(44): Ik voel me vaak alleen onder de mensen, voel me vaak niet begrepen, heb een ballast bij me die ik meestal onder de mensen niet kwijt kan.

Ook het niet gehoord en gezien worden in haar pijn en verdriet, maakt eenzaam. Dit laatste wordt vooral gezegd in relatie tot familie, vrienden en de kerk, en dat heeft tevens zijn weerslag op God en de relatie met Hem. Dan voelt zij zich ook door Hem in de steek gelaten.

'Nicolette'(46): Ik kan niet meer in de kerk komen, omdat ik bijna geen contact met mijn ouders heb. Ik kan niet in de kerk komen omdat IK niet besta. Elk woord en alle mooie muziek doen pijn, omdat ik dit niet kan delen met mensen. Ik heb ervaren dat als er niets te delen is met mensen, dat er dan ook niets te delen is met God. Mensen binnen de kerk hebben nooit naar mijn welzijn gevraagd.

'Natanja'(56): Onkuisheid was een zware zonde. Je kuisheid bewaren was alles, maar die was ik al verloren voordat ik het wist. Mijn wereld stortte in. Ik was dus een grote zondaar, maar biechten durfde ik niet. Ik was immers zelf de oorzaak van mijn ellende. God durfde ik ook niet meer te smeken.

Schuld(gevoelens)

Over schuld en schuldgevoelens wordt veel gezegd in de verhalen. In 39 verhalen wordt hierover verteld. Wanneer het dan gaat over de periode waarin de incest plaatsvond, dan domineert vooral het gevoel zelf schuld te hebben aan de incest. Vaak wordt dit schuldgevoel beschreven in combinatie met woorden over schaamte, zich slecht en vies voelen. Schuldgevoel dat zij het uitgelokt zou hebben of niet eerder gestopt heeft, schuldgevoel ten aanzien van de moeder. Schuldgevoel over eigen gedachten aan zelfmoord, of aan de gewenste dood van de dader, komen ook voor. Een paar keer komt het voor dat de moeder het kind de schuld geeft van het misbruik. Schuldgevoel heeft vaak ook te maken met zich verantwoordelijk voelen voor de moeder, voor het gezin en voor wat de dader deed.

'Alma'(54): Ik voel mezelf medeschuldig aan het misbruik, ik liet het gebeuren, liet me ompraten en accepteerde zijn geld en cadeaus.

'Myrthe'(40): Soms fantaseerde ik dat hij een ongeluk kreeg en stierf. Later voelde ik me daar enorm schuldig om.

'Annemarie'(48 jaar), (over de broers): Ik was veertien en dacht dat het kwam doordat ik zo'n kleine bikini droeg. Het was zo vernederend, die twee gasten samen, de een hield me vast en de ander kon zijn gang gaan. (over de vader): Toen ik een keer zo togetakeld was door hem, zette mijn moeder mij onder druk om te vertellen wat er gebeurd was. Volgens haar deed hij zoiets niet (...) Later kwam ze altijd binnen als het net gebeurd was en dan was ze boos op mij en kreeg ik er van haar ook nog eens langs. Ik moest niet zeuren en het maar ondergaan, want dat moest zij toch ook en ik kreeg de schuld van haar.

'Greet'(56): Ik wist bij god niet wat er gebeurde, maar dat het slecht was en vies en dat ik de schuld was, want ik zou hem wel verleid hebben.

Schuld(gevoel) waarover gesproken wordt als het gaat over haar leven na de incestperiode, kent een grotere variëteit: nog steeds gevoelens van eigen schuld aan wat gebeurde of aan de gehele gezinscontext, schuldgevoelens ten aanzien van seksualiteit of daaraan gekoppeld, schuldgevoelens ten aanzien van de echtgenoot of de kinderen, schuldgevoelens over relaties, schuldgevoelens door andere (kerk)mensen veroorzaakt, schuldgevoelens over familiebreuken, schuldgevoelens zelfs over de dader(s) en het behoren tot zo'n gezin of geslacht, schuldgevoelens als de dader overlijdt en de lovende woorden die gezegd worden over hem niet kunnen beamen, schuldgevoelens over de haat die er was/is, en vele andere. Schuld lijkt een zwart gat dat zich steeds verder uitbreidt.

'Alma' (54): Sommigen vonden het feit dat ik moeite heb met vergeving niet stroken met mijn christelijk zijn. Ging ik me schuldig voelen over het feit dat ik moeite heb met vergeving.

'Juliët' (53): Er over praten kon ik niet, ik schaamde me en was bang. Het was allemaal mijn eigen schuld. Dat maakt dat ik er tot op de dag van vandaag voor gekozen heb om er niet over te praten. Ze geloven me toch niet en ze zullen zeggen dat ik me alles inbeeld en zelf uitgelokt heb. Ik heb geen zin in een groter schuldgevoel.

'Diana' (56): Ik ben medeschuldig, net als bij Nehemia, ik en mijn volk, ik en mijn familie, wij hebben gezondigd, ik ben ook een deel van die familie. Het zit er wel in, je krijgt het met de genen mee, en God bezoekt de zonden der vaderen tot in het derde en vierde geslacht, ja, Zijn goed recht.

God en geloof ondervinden vaak de gevolgen van de schuld(gevoelens) of dragen daar aan bij. Schuld op het terrein van het geloof of de theologie en op het terrein van de psychologie worden met elkaar verward, vermengd of overgezet naar elkaar.

'Gerarda' (56): Toen ik uit de bijbel begreep dat wat er gebeurde te maken had met bloedschande (oude testament) kwam er de doem van schuld bij.

'Myrthe' (40): Als reactie op het tijdelijk stoppen van de therapie deed ik een TS (=tentamen suïcide oftewel poging tot zelfmoord, AB) met mijn medicijnen. Het liep goed af, maar ik voelde me zo schuldig. Het was voor mij een bevestiging dat ik nu echt naar de hel moest.

'Renate' (50): (...) wel dat God niet luisterde, maar die schuld lag bij mij, want ik was natuurlijk heel slecht.

'Wietske' (47): Het troost mij ook niet de gedachte dat God alles gezien heeft, er was. Besef van schuld, zonde, maakt me angstig als God dat allemaal gezien heeft. (...) Toen heb ik God de rug toegekeerd, gezegd 'ga weg, laat me met rust.' Nu voel ik me daar ook zo schuldig over. En dan was er ook nog het moeten eren van je vader en moeder, en het moeten vergeven en je naaste liefhebben.

'Mechelien' (40): Ook het schuldgevoel blijft. Ik vraag me af of ik daar ooit op een normale manier mee om zal kunnen gaan. Constant hoor je in je hoofd de teksten van het doopformulier: "we zijn allen de zonde en schuld in Adam deelachtig"

In veel verhalen is te lezen dat schuldgevoelens in de loop van het leven, al dan niet met behulp van therapie, goeddeels zijn afgelegd en dan betreft het vooral de gevoelens van medeschuldig te zijn aan de incest. Niet in alle verhalen is dit het geval, vaak wordt er dan nog therapie gevolgd. In enkele verhalen wordt verteld dat de dader schuld heeft beleden. Dat vooral is helend voor het slachtoffer. Schuldgevoelens kunnen ook zomaar weer de kop opsteken, maar dan betreft het schuldgevoelens over andere zaken dan de incest zelf.

'Jacolien'(24): Vanmorgen de brief voorgelezen aan mijn broer. Hij heeft gehuild en schuld beleden. Oprecht spijt. De stukken vielen op de juiste plek. Hij dader, ik slachtoffer.(...) Ik kan mijn broer weer recht in de ogen kijken, ik denk dat hij dat nog niet naar mij kan. Met een zware last ging hij de deur uit, ik kilo's lichter. Ik hoop en bid/smeek dat hij met zijn schuld de juiste weg zal gaan, naar God toe. Eerder kan hij niet verder met zijn leven.

'Renate'(50): (...) wat ik ook aan hem merkte was, dat hij kwaad was op God dat het gebeurde. Hij heeft weleens verteld: "Ik heb gevloekt naar God". En dat deed mij zó goed, dat iemand die in de kerk werkte solidair met mij was, dat deed mij zó goed. Nou, en toen begon er wel iets te kantelen, van 'het zal dus wel niet allemaal aan mij gelegen hebben.

'Nicolette'(46): Bij deze therapie leerde ik de last die op mijn schouders lag, van mij af te leggen en om mij te bevrijden van mijn schaamte en schuldgevoel.

'Arisha'(66): Waarom geef je jezelf van alles de schuld? Je was nog maar 8 jaar? vroeg de therapeut haar. Ze keek haar hulpeloos aan: omdat ik diep in me het gevoel had dat het niet goed was wat ik deed. Maar jij deed niets, je vader deed wat, beweerde haar therapeut. Zo had ze het nog nooit bekeken. Ze had zo lang zichzelf van zoveel dingen de schuld gegeven dat dit een totaal nieuw gezichtspunt voor haar was.

Schaamte

Over schaamte wordt minder vaak gesproken dan over schuld, in achttien verhalen. Soms wordt het genoemd in combinatie met woorden als zichzelf vies of een slet voelen, of worden schaamte en schande, schaamte en schuld in een adem genoemd, maar meestal wordt er niets extra bij gezegd waarvoor of waarom zij zich dan schaamde. In enkele verhalen wordt wel verteld dat alle lichamelijke en seksualiteit met schaamte omgeven was. In een fragment van een gedicht wordt misschien wel het duidelijkst weergegeven waar deze schaamte mee te maken heeft:

*Woorden
die blijven steken
ergens in mijn keel
op weg om eruit te komen
uitgesproken te worden
gehoord te worden
tegen gehouden door schaamte en angst
schaamte voor wat ze vertellen*

*wat ze van mij bloot gaan geven
 schaamte om het geheim
 zo lang bewaard
 schaamte om de woorden zelf
 woorden die stuk voor stuk
 weer schaamte oproepen ('Sacha'; 34 jaar).*

Schaamte blijkt in de verhalen heel veel lastiger weg te krijgen dan schuld, ook al weten de meesten dat ze zich niet hoeven te schamen voor wat hen werd aangedaan. Schaamte wordt, net als schuld, soms van het psychologische taalveld, overgezet naar het religieuze taalveld. Dan is er ook schaamte naar God toe, over wat er gebeurde tussen haar en de dader. Vooral de notie dat God alles ziet (en zag) levert dan extra schaamte op. Meerderen zeggen dat grote openheid en eerlijkheid over lichamelijke en seksualiteit, in gezin en maatschappij en vooral ook in kerken, kan of had kunnen bijdragen aan vermindering van schaamtegevoelens over wat haar is aangedaan.

8.4.10.2. Gevolgen op het relationele terrein

Bij de gevolgen op het relationele terrein staat het verlies aan vertrouwen bovenaan: verlies aan vertrouwen in mensen en in God. Vrijwel nooit wordt verteld dat dit vertrouwen in mensen (geheel) hersteld is. Over God (opnieuw) leren vertrouwen, of het vertrouwen in Hem behouden hebben, wordt wel een paar keer gesproken.

'Ida'(57): Als ik nu achteraf moet omschrijven hoe ik mijn geloof in God ben kwijtgeraakt dan kom ik maar op één verklaring/omschrijving: mijn vertrouwen in het leven werd zomaar in een klap beschaamd. En vertrouwen in het leven stond voor mij als kind gelijk aan vertrouwen op God.

'Lucia'(84): Nog steeds loop ik af en toe tegen dat ellendige wantrouwen op. Ook naar God. Ik weet dat Hij van mij houdt en ik heb veel geleerd, weet een heleboel en toch.....

'Loes'(39): Ik zal altijd achterdochtig en alert blijven.

'Karin'(21): Ik vertrouw er op dat God altijd bij mij is, ook op de moeilijke momenten zegt Hij: Ik ben er bij.

Verlies aan (het vermogen tot) verbondenheid met mensen komt ook regelmatig voor. Vooral eenzaamheid en het niet kunnen delen is hier een uitdrukking van, maar ook relatieproblemen worden wel genoemd als gevolg van de incest.

'Lucia'(84): Nog steeds kom ik mijzelf tegen in de onmacht van het functioneren en contacten met anderen.

'Jolanda'(54): Relaties opbouwen is nog steeds niet makkelijk.

'Trudi'(44): Doordat jullie onveilig en onbetrouwbaar bleken, heb ik niet geleerd mij aan anderen toe te vertrouwen. (...) Ik voel me vaak alleen onder de mensen, voel me vaak niet begrepen, heb een ballast bij me die ik meestal onder de mensen niet kwijt kan.

8.4.10.3. Gevolgen op het spirituele terrein

Bij gevolgen van de incest op het spirituele terrein, gaat het, behalve om schade aan de godsbeelden, om het loslaten van het loodzware geloof van vroeger, om minder diepgang in het geloof of de relatie met God, om het stoppen van gebed of de kerkgang, om verlies aan veiligheid van de kerk of gerechtigheid, verlies aan een positief mensbeeld, een leven dat gereduceerd is tot bestaan, een somber toekomstperspectief.

'Greet'(56): Het (=christelijke leer en godsbeeld) heeft mij niet gelukkig gemaakt. Ik heb er een hoop jaren over moeten doen om het allemaal kwijt te raken. Ik ben blij dat ik er van verlost ben.

'Alma'(54): Wat ik wel positief vind, is dat ik wat los kom van het sombere loodzware geloof van mijn jeugd. Dit voelt als een bevrijding.

'Anouk'(58): Mijn relatie met God is niet altijd zo diep meer als dat het is geweest. Ik voel zijn aanwezigheid niet meer zoals toen ik een kind was.

'Christa'(33): Mijn geloof is breder geworden, maar tegelijkertijd minder diep. Ik bid niet meer zoals ik vroeger deed.

'Titia'(55): Ik ben wel gerechtigheid verloren...en ik weet ook niet of ik dat nog ergens op moet zoeken of dat er gerechtigheid is....dát ben ik kwijt.

'Rachel'(57): Voorts ga ik van dag tot dag in mijn bestaan en vind dat meer dan voldoende, want 'toekomst' is door de daders van mijn incestverleden volledig vernietigd.

'Alma'(54): Wat betreft de toekomst, daar heb ik niet veel verwachtingen meer van (...). Ik kijk op dit moment niet ver vooruit en laat me meedrijven op de stroom.

8.4.10.4. Intergenerationele aspecten

Behalve gevolgen voor het slachtoffer van de incest zelf, wordt er in de verhalen soms nadrukkelijk ook gesproken over gevolgen die zich over de volgende generaties uitstrekken. In vijftien verhalen wordt hierover verteld. In elf hiervan wordt er verteld over de gevolgen voor de kinderen van de incestoverlevende, over de impact die het op hen heeft als ze weten van de incest, over de moeite die de moeder heeft met haar dochters aan anderen (bijvoorbeeld aan school) toe te vertrouwen, over het wantrouwen als zij zowel een zoon als een dochter heeft, over haar tekortschieten als moeder en als rolmodel. Een kinderloze vrouw vertelt dat ze blij is dat ze de genen van de dader niet zal doorgeven, een ander is blij dat ze alleen zoons heeft. Ten slotte wordt verteld dat ook de kinderen en kleinkinderen te lijden hebben onder de breuken in de familierelaties.

'Irma'(70): De kinderen zijn tekort gekomen. Ik kon ze niet geven wat ze wilden aan knuffels. Dan was er iets in mij van "wat moeten ze van mij". Dat is na de therapie wel beter geworden, maar toch...ze zijn tekort gekomen.

'Wendy'(49): Nu had ik een dochter én een zoon. Moest ik daar nu wel zo blij mee zijn? Moest ik nu straks een slot gaan kopen op haar deur? Moest ik 's nachts op wacht gaan liggen om te kijken of zij geen gevaar zou lopen met een broer in huis? Was er in mijn huis nu ook kans op incest?

'Alma'(54): Heb mijn kinderen een verwrongen beeld over seksualiteit meegegeven, maar ook over relaties en familiebanden.

'Ida'(57): Ik heb mijn zoon en dochter, allebei op een andere manier, over-beschermd en daarmee onzekerheid en geen zelfvertrouwen in hun leven meegegeven. Ik heb ze niet in vertrouwen kunnen opvoeden, vooral mijn zoon niet. En toen mijn dochter geboren werd nam ik me voor te zorgen dat zij niet misbruikt zou worden. (...) Dan het feit dat ze wel familie hadden, maar er geen contact mee hadden. (...) In een of andere vorm leeft misbruik en incest door in volgende generaties.

Een paar keer wordt ook de echtgenoot genoemd als secundair slachtoffer van de incest. Wanneer deze ondersteunend aanwezig is, is dit een hele belangrijke factor in het herstelproces.

'Jeanet'(55): Wat ik wel altijd gehad heb: ik ben heel alert geweest op mijn kinderen. Ik heb altijd daar op gelet. Stel je voor dat hij aan ze zit, heel scherp, altijd gekeken.

'Loes'(39): Wij zijn slachtoffers, maar noem in je onderzoek ook maar onze mannen en kinderen. Zij hebben ook veel te lijden van ons lijden, benoemd of niet. Want ik zal altijd achterdochtig en alert blijven. Al hou ik nog zoveel van mijn man, al vertrouw ik hem, ik kan dat niet uitschakelen, ik heb er mee leren leven.

'Gerarda'(56): Ik heb met hulp van mijn echtgenoot een vooreen¹ alle onderdelen en angsten aangekeken, maatregelen genomen, mijn vader, mijn moeder en mijn familie aangepakt. Een proces van jaren.(...) Zelfs mijn lieve echtgenoot kan mij soms niet volgen. Hij respecteert mij en alleen al dat is telkens weer genezend. Ik ben dankbaar voor mijn immer toegewijde door-en-door goede man. Hij heeft altijd voor mij gedaan wat hij kon, hij heeft naar mij geluisterd, mij geholpen, voor mij gevochten, en dat had ik nodig, anders had ik geestelijk niet overleefd.

In een paar verhalen wordt verteld dat de dader als kind zelf (misschien) ook misbruikt is. Drie keer wordt verteld dat de moeder als kind ook slachtoffer was van misbruik.

8.5. De context

Incest vindt plaats in een context. De context van het gezin, van de familie, van de grotere leefverbanden, van de kerk en de maatschappij.

8.5.1. Gezin en familie

Over het gezin van herkomst wordt soms veel, soms weinig verteld. Enkele keren wordt er iets verteld over specifieke elementen die bijdroegen aan de mogelijkheid van incest, namelijk gezinnen waar geen grenzen waren aan lichamelijke contacten, huizen waarin er op geen enkele deur een slot was, een ongezonde seksueel geladen sfeer, een moeder die seksueel

contact met de vader weigerde, een vader die absolute gehoorzaamheid eiste van het hele gezin, psychiatrische stoornissen van ouders, emotionele verwaarlozing, fysieke afwezigheid van de moeder, een moeder 'die altijd zwanger was', kinderen die geen eigen kamer of plekje hadden, ouders die in alle opzichten gefocust waren op seksualiteit. Daarnaast komen als kenmerken relatief vaak voor: grote gezinnen, veel mee moeten helpen in gezin of zaak, affectieve verwaarlozing (door de moeder), een gesloten of geïsoleerd gezin, ruzies tussen de ouders of in het gezin, niet praten over seksualiteit.

In het geheel van de verhalen is vaak sprake van fysiek geweld (door de ouders).

Soms worden verzwarende factoren genoemd zoals een verstandelijk en/of lichamelijk gehandicapt broertje of zusje, een vader of moeder die meerdere seksuele relaties had. Wanneer bij meerdere ouders binnen het gezin dit benoemd zou worden als een 'incestgezin', dan is hiervan in dertien verhalen sprake. Hierbij worden dan niet meegerekend de verhalen waarin vader of broer meerdere dochters/zussen misbruiken. Dan komt dit aantal veel hoger uit. In sommige gezinnen werden ook broertjes misbruikt. Deze blijven verder buiten beschouwing, omdat de focus ligt bij de vrouwen/meisjes. Dit beeld komt overeen met wat Draijer (1990, pp.167 ev.) vond in haar onderzoek over de sociaal-culturele gezinsachtergronden bij incest, namelijk dat er vaak (ook) sprake was van affectieve verwaarlozing en problematische gezinsverhoudingen. Geen openheid over seksualiteit, grote gezinnen, verstoorde relaties tussen de ouders, afwezigheid van de moeder (door overlijden, ziekte, of anderszins), heeft zij ook gesignaleerd als factoren die relatief vaak voorkwamen. Voor alle duidelijkheid moet hierbij gezegd worden dat deze elementen niet als oorzaken van de incest genoemd kunnen en mogen worden.

'Nina'(46): Ik kom uit een gezin met 13 kinderen. We hebben thuis eten en drinken en kleding gehad, maar te weinig liefde en aandacht. We leefden op een eilandje.

'Alma'(54): De onderlinge verhoudingen waren ronduit slecht, er hing een sfeer van angst en onvrede in huis.(...) Er hing altijd een dreiging boven mijn hoofd, het misbruik van mijn broer, maar ook de niet voorspelbare buien van mijn moeder, met veel (verbaal) geweld. Mijn twee oudste broers maakten onderling vaak ruzie, dat ging met veel geweld gepaard.

'Ida'(57): Er werd bij ons nooit over intimiteiten en seksualiteit gesproken.

In zes verhalen wordt kort of wat uitgebreider verteld dat de ouders wél liefdevolle ouders waren/zijn, dat er een 'warm nest' was waarin zij opgroeide. Van deze ouders wordt in bijna alle verhalen verteld dat zij wél achter het slachtoffer gingen staan en haar steunden.

'Greet'(56): Ze gingen onmiddellijk achter mij staan. Ja. Daar heb ik heel veel aan gehad (...) Toen ik het mijn ouders had verteld, ik moet zeggen, alsof er een miljoen kilo van mijn schouders ging en ook dat ik me zuiverder ging voelen, omdat er geen leugen meer in me zat.

'Wendy'(49): Mijn vader en moeder hielden veel van elkaar en dat was zichtbaar.(..) Er was altijd een gezellige en huiselijke sfeer(..)Vanaf mijn vroegste jeugd vertelden mijn ouders over God en Jezus (..) Als mijn vader vertelde uit de Bijbel, hing ik aan zijn lippen.

'Myrthe'(40): Ik kwam in een liefdevol nest terecht, met ouders die alles voor ons overhadden.

Over familieleden wordt verschillend gesproken. Enerzijds dat familieleden (vooral tantes, en oma worden genoemd) wisten of hadden moeten/kunnen weten van het misbruik, maar er niets tegen ondernamen, of niet wisten hoe of wat ze moesten doen, of het niet durfden.

'Loes'(39): Mijn vader was een zeer autoritaire vader, maar de buitenwereld droeg hem op handen. Toch zijn er binnen de familierelaties veel mensen geweest die wisten hoe mijn vader werkelijk was. Maar niet één deed er ooit zijn mond open. Wij waren niet belangrijk.

'Annika'(45): Iedereen wist het (of kon het weten) maar niemand deed wat.

'Annemarie'(48): Van die tante hoorde ik later dat er toen wel in de familie is gesproken over mogelijk misbruik.

Anderzijds komen vooral tantes, opa en oma naar voren als mensen die wél liefde, warmte en aandacht gaven.

'Sacha'(34): In die tijd overleden mijn opa en de vriendin van mijn broer. Voor mij op dat moment de enige twee mensen waarvan ik het idee had dat ze van me hielden.

'Elisabeth'(50): Ik had een schat van een oma, ik heb nog steeds een schat van een tante, waar ik vaak mocht komen logeren, die een warm woord en aandacht voor me hadden.

Voor het leven na de incestperiode en/of na het bekend worden van de incest, is het overheersende beeld dat er veel familiebreuken ontstaan, al dan niet tijdelijk. Er is sprake van veel onbegrip, veel onkunde, ontkenning, partijvorming, afwijzing van het slachtoffer, verwijten dat ze de vuile was buiten hangt.

'Ida'(57): (..) en zo ben ik langzamerhand mijn familie kwijtgeraakt, op mijn jongste broer na. Mijn allerlaatste illusie was vervlogen.

'Natanja'(56): De familie viel uiteen in twee partijen. Mijn broer, één zus en ik hebben nog steeds contact met elkaar. De meerderheid was van mening dat de zaak in de doofpot moest worden gestopt.

Er is in de verhalen ook wel sprake van steun van de familie of individuele familieleden, maar in veel mindere mate. Een paar keren wordt het optreden van broers als heel actief ondersteunend vermeld, vaker dat van zussen. Positief komen vrienden en vooral vriendinnen naar voren, in hulp en ondersteuning.

'Nadine'(29): Ik heb heel veel steun aan mijn verdere familie, met of zonder geloof.

'Eveline'(54): Wij hebben als zussen een sterke band gekregen en ik vind het heel bijzonder dat wij met elkaar zijn gaan praten.

'Jitske'(47): Mijn broer dwong hem om zichzelf aan te geven bij de zedenpolitie en om naar de dominee te gaan om afstand te doen van het ouderlingschap. Ook moest hij de familie zelf op de hoogte stellen.

'Hilda'(46): Inmiddels heb ik een paar goede vrienden waar ik mee optrek. Die zijn mij door God gegeven. Zij helpen mij en steunen mij.

Ook een echtgenoot wordt regelmatig in zeer positieve zin genoemd, al zijn er ook echtgenoten die er niet mee om konden gaan.

'Elise'(58): Ik weet dat mijn man er altijd voor me is en dat geeft me toch een steun in m'n rug.

'Jacolien'(24): Ik heb een enorm lieve vriend die mij begrijpt, geduld met me heeft en mij lief wil hebben en heeft. Ik heb een aanstaande schoonfamilie gekregen die vol liefde om mij heen staat, waar ik thuis-kom als ik naar ze toe ga. Ik heb vriendinnen om mij heen.

8.5.2. Moeder als niet-dader

In de verhalen wordt veel over de moeder en de relatie met haar verteld. Soms gaat het hele verhaal meer over de moeder dan over de incest, de gevolgen of het geloof. In zes van de 57 verhalen wordt er positief over de moeder gesproken: zij gaf warmte, liefde en aandacht in de jeugd van respondenten. In vijf van deze zes verhalen is de misbruiker iemand van buiten het kerngezin. In één verhaal is de dader de broer. In een enkel geval wordt verteld dat moeder haar direct geloofde toen zij (op jonge leeftijd) haar moeder vertelde over de incest. In drie verhalen wordt er vrijwel niets verteld over de moeder, in drie verhalen is zij (psychisch) ziek of al jong overleden. Dat betekent dat er in de resterende 45 verhalen negatief tot zeer negatief over de moeder gesproken wordt. Deze negatieve verhalen betreffen twee aspecten, die los van elkaar staan, maar soms ook met elkaar verbonden zijn. Als eerste gaat het dan over de rol van de moeder tijdens de jeugd en de periode van de incest. Als tweede gaat het over de reacties van de moeder op het bekend worden van de incest. Bij de beschrijving van de moeders tijdens de jeugd en in de periode van de incest overheersen de woorden 'koud', 'hard', 'streng', 'liefdeloos', 'geen warmte', 'geen aandacht', 'geen tijd'. Daarnaast zijn er moeders die de drukte van het gezin of de zorg voor de kinderen niet aankonden, die veel verbaal of fysiek geweld gebruikten, die nare karaktertrekken hadden of volledig onder de plak van de vader zaten, die egocentrisch of onvolwassen waren. In een aantal verhalen wordt nadrukkelijk gezegd dat moeder wist van het misbruik, maar haar niet beschermde of hielp. Regelmatig wordt gesteld dat moeder het had kunnen of moeten weten of is er nog steeds verbazing dat moeder (waarschijnlijk) niets gemerkt heeft. Soms ook wordt alleen gezegd dat als moeder het geweten had, ze het niet geloofd zou hebben (deze moeders waren al overleden of dement toen het misbruik naar buiten kwam). Slechts vier keer wordt er verteld over moe-

ders die enige actie ondernamen tijdens de jeugd of de periode van de incest: ze hebben geprobeerd de incest te stoppen (wat niet lukte) of er mee naar buiten te komen (waar niet adequaat op gereageerd is) of het RIAGG in te schakelen.

'Loes'(39): (...) Of bedoelt u dat geschonden meisje, die toch sterk was en altijd voor haar moeder opkwam als vader onrecht deed, en die toch haar moeder is kwijtgeraakt omdat moeder altijd de kant van vader koos? (...) Ik heb gepraat en gepraat, maar ze ging opnieuw over op ontkenning. Ik ben toen gebroken. (...) Ik ben mijn moeder kwijt en een vader heb ik nooit gehad.

'Monique'(65): Ze weet het niet of wil het niet weten en ze gelooft het toch niet. En voor mij hoeft het ook niet meer, het maakt alleen maar de oude wonden weer open. (...) Ze is nu licht dementerend en ik ga wel bij haar op bezoek, maar ik geef haar geen zoen en geen hand. Het voelt niet aan als zijnde mijn moeder. Ik zeg ook geen moeder, mamma of ma tegen haar. Ik kan het niet over mijn lippen krijgen. Ze is een vreemde mevrouw voor mij.

'Natanja'(56): Na maanden alles overdacht te hebben en me erop te hebben voorbereid dat ik misschien de vloer onder mijn moeders leven zou wegslaan, ben ik naar haar toegegaan. Met horten en stoten heb ik het haar verteld. Toen bleek dat ze bijna vanaf het begin op de hoogte was. Niet alleen mijn vader, maar ook mijn moeder had me verraden. Zonder nog een woord te zeggen ben ik weggegaan.

Het tweede aspect waar veel over verteld wordt, is de reactie van de moeder op het bekend worden van de incest, soms pas jaren later. Deze reacties zijn verschillend, maar zelden goed voor het slachtoffer. Er zijn moeders die haar niet geloven of niet willen geloven, er zijn moeders die kiezen voor de dader(s) of geen keuze maken, er zijn moeders die er niet (meer) over willen praten of het bagatelliseren, er zijn moeders die zichzelf zielig vinden, er zijn moeders die er gewoon niet mee om (kunnen) gaan. Een paar keer spreekt uit de reactie van de moeder een bepaalde vrouwvisie, namelijk *'je zult het wel uitgelokt hebben'*. Wanneer vaders dader zijn, wordt soms door de overlevende de schuld ook bij de moeder gelegd: zij gaf hem niet (voldoende) wat hij nodig had aan warmte, liefde, seksuele omgang. Een handjevol moeders gelooft uiteindelijk haar dochter. Er wordt maar één keer verteld dat de moeder om vergeving heeft gevraagd dat ze haar niet heeft beschermd. In alle gevallen wordt het niet ontvangen van erkenning of steun van de moeder na het naar buiten brengen of komen van de incest als heel zwaar ervaren. De relatie met de moeder is in de verhalen waarin er negatief over haar gesproken wordt, op zijn best moeizaam. Vaak is de relatie geheel verbroken. In de meeste verhalen is veel verdriet, pijn en gemis te lezen over deze moeders, maar daarnaast ook boosheid, omdat zij het had moeten weten en haar had moeten beschermen. De verwachting van moeders, van een kind én van een volwassene, is dat een moeder zorgt en beschermt en voor haar kind opkomt. Er is dan ook vaak het verlangen te lezen naar een moeder die warmte en liefde geeft, die zorgt en beschermt, die bevestigt en ondersteunt. Dit verlangen blijft, zelfs al is de moeder al lang overleden.

'Anouk'(58): Ik heb zo mijn best gedaan om iedereen te beschermen – vooral mijn moeder (...). Ze zegt dat ze het niet wist, maar of dat echt waar is, geloof ik niet...

'Alma'(54): Toen ik het vertelde was voornamelijk de reactie van mijn moeder pijnlijk voor mij. Zij zei letterlijk: "Goddank, ik dacht dat jullie gingen scheiden. Je was altijd een moeilijk kind en zal het wel uitgelokt hebben. Je zult het wel overdrijven".

'Jitske'(47): Het leek zo onbegrijpelijk dat mijn moeder er niets van merkte.(...) Op een keer kwam mijn moeder naar de zolder om een kijkje te nemen. Mijn vader schrok zich een ongeluk en begon gelijk te huilen. Hij zei: "Dit moet vergeven worden" en ging voor in gebed na onze toestemming gevraagd te hebben.(...) Hierna werd er niet meer over gepraat.

Getuige de frequentie en de dwang waarmee vooral broers en vaders er bij het slachtoffer op aandringen de incest vooral niet aan de moeder te vertellen, blijkt dat ook deze daders denken of verwachten dat de moeder het niet goed zou vinden, de kant van het slachtoffer zou kiezen of actie zou ondernemen. De verwachtingen van slachtoffers én daders komen dus meestal niet uit, niet tijdens de periode van incest en niet daarna.

8.5.3. Vader als niet-dader

In vergelijking met hoeveel er over de moeder (als niet-dader) geschreven wordt, wordt er maar weinig over de vader (als niet-dader) verteld. Wel komt hij in alle verhalen waarin hij niet de dader is voor (24 keer dus). In zes verhalen wordt er over hem uitsluitend positief gesproken meestal in algemene zin in woorden als 'liefdevolle ouders'. Een enkele keer wordt gezegd dat hij haar geloofd zou hebben voor wat betreft de incest. In maar één verhaal speelt de vader de hoofdrol in alles wat er verteld wordt over de ouders. In alle andere verhalen waarin er over de ouders gesproken wordt, gaat het hoofdzakelijk over de moeder en de relatie met haar. Het overheersende beeld dat uit de verhalen naar voren komt over de vader, is een vader die hard werkte, de grote afwezige was, streng of dominant was, regelmatig fysiek geweld uitoefende, waar het kind niet mee kon praten of geen band mee had. Ook de vader 'met de twee gezichten' wordt genoemd: in het gezin heel anders dan naar de buitenwereld toe. Positieve beelden van de vader zijn er ook, warm en liefdevol al werkte hij hard en was hij veel weg.

'Alma'(54): Vader was de grote afwezige, druk met werk en sociale functies. Als hij thuis was, kwam hij niet voor ons op, hij ging nooit tegen moeder in ter wille van de lieve vrede. Ik voelde me door hem in de steek gelaten (...) Sinds het overlijden van mijn moeder heb ik weer regelmatig contact met hem. We kunnen redelijk praten samen, maar niet over persoonlijke zaken.

'Jennie'(63): (...) maar mijn vader heeft me ook veel aangedaan. Hij heeft me veel geslagen, in opdracht van mijn moeder, maar ook heeft hij me uitgescholden voor hoer waar een tante bij stond. Ik denk dat ik een jaar of 12 was, ik wist toen nog niet wat een hoer was maar door de reactie van mijn tante wist ik dat het iets heel ergs was.

'Hilda'(46): Hij was een introverte man die altijd klaar stond voor anderen en medelijden had met mijn gehandicapte broer en hem alles uit handen nam.

'Wendy'(49): Hij had een groot hart voor mensen in nood. Hij verlangde er intens naar om mensen te vertellen van de Here Jezus.

Er wordt niet vaak verteld over hoe vader omging met het gegeven van de incest. Wanneer daar wel iets over gezegd wordt, is er een duidelijke tweedeling. Enerzijds de vader die haar geloofd zou hebben en/of de dader vermoord zou hebben als hij het geweten had, anderzijds de vader die er totaal niet mee kon omgaan, het bagatelliseerde, vond dat het slachtoffer zich aanstelde en maar weer gewoon moest doen. Deze tweede vader'soort' is vooral aanwezig als een broer de dader is.

'Wendy'(49): Mijn vader vroeg of het waar was dat hij (broer) zijn zusje had misbruikt. Hij reageerde bevestigend. Pa eiste dat hij zijn excuses zou aanbieden aan zijn zusje, wat hij onmiddellijk deed. Daarna was het gesprek afgelopen. Mijn vader zei alleen nog dat er in dit huis verder met geen woord over gesproken mocht worden, want nu was het vergeven en vergeten.

Behalve in de verhalen waarin er over liefdevolle ouders gesproken wordt, wordt er maar een paar keer verteld dat het slachtoffer (uiteindelijk) erkenning en steun kreeg van de vader.

'Hilda'(46): Mijn vader heeft nog 2,5 jaar geleefd en werd milder in de omgang. De dag voordat hij stierf kreeg ik bloemen van hem en bood hij een soort excuus aan voor mijn leven. Het ontroerde mij vooral omdat dit de laatste woorden waren die ik van hem hoorde. Door deze woorden kan ik weer een beetje zien dat God bestaat en er ook voor mij wil zijn.

In veel verhalen is te lezen over het (oude) verlangen naar een echte vader, een die erkenning en ondersteuning geeft en waar een vertrouwensband mee is.

8.5.4. Zussen

Zussen nemen in de verhalen een aparte en grote plaats in. Heel vaak werden ook meerdere zussen misbruikt, soms wist de respondent dit al tijdens de misbruikperiode, soms werd dit pas later bekend. Vaak wordt verteld dat het misbruik van haarzelf pas openbaar werd, nadat een zus naar buiten kwam met haar eigen misbruikervaringen. Waar er sprake is van jongere zusjes, voelen respondenten zich vaak verantwoordelijk voor haar, proberen haar te beschermen tegen de dader(s) en zijn geschokt als later blijkt dat dit niet gelukt is. Soms is echter de eigen overlevingsdrang groter dan het beschermingsmechanisme. Zussen die misbruikt zijn, blijken elkaar in de verhalen tot grote steun te kunnen zijn, maar de andere kant is ook te lezen, namelijk dat er breuken komen en/of er sterk verschillend gedacht wordt over zwijgen, praten, vergeven en omgang met dader(s) en ouders, waardoor er verwijdering ontstaat.

'Loes'(39): Mijn zus heeft het tegen de tijd dat ik bijna 20 was in de openbaarheid gebracht (...) En in al die tijd had de incest voor mij geen betekenis. Ik had daar geen last van, mijn zus wel, die had het veel erger meegemaakt (...) Ik was alleen maar in het verborgene verslaafd aan wijn.

'Henriëtte'(31): Met mijn zus probeerde ik ook te praten over het misbruik. Zij sprak er nooit over. Dus dit konden we blijkbaar niet delen met elkaar, het deed me pijn dat ik niet met mijn grotere zus hierover kon spreken. We hadden toch hetzelfde meegemaakt.

'Jolanda'(54): Na mijn ontmaagding probeerde hij regelmatig weer bij mij in bed te kruipen, maar ik heb elke keer gevochten totdat hij opstapte. Het ergste was dat hij dan bij mijn zusje, die 2 jaar jonger was, in bed stapte.

'Eveline'(54): Toen ik mijn vier zussen de reden van mijn breuk met de familie vertelde, heb ik ontdekt dat zij alle vier ook incestslachtoffers zijn. Toen zijn wij begonnen met 'zussendagen' om elkaar te kunnen helpen met het verwerken van de incest. Wij hebben als zussen een sterke band gekregen en ik vind het heel bijzonder dat wij met elkaar zijn gaan praten.

8.5.5. De bredere sociale omgeving

Slechts enkele keren worden andere mensen genoemd: de school of de juffrouw, die wel signaleerden dat het kind veranderd was of onderpresteerde, maar daar niet adequaat op reageerden; docenten op de middelbare school die op de hoogte waren en wel hielpen, maar geen actie tegen het misbruik ondernamen; vriendinnetjes en hun ouders die ervan wisten maar niets deden; een enkele keer burens.

'Annemarie'(48): Eerst had ik een leraar van school in vertrouwen genomen, maar hij gaf me alleen het advies om wat vaker bij anderen te gaan oppassen zodat ik wat minder vaak thuis was.

'Rosanne'(28): Op school was het bij vier docenten bekend en zij zorgden ervoor dat ik zonder al te veel vragen van andere docenten de schooljaren door kon komen.

De huisarts komt een aantal keren duidelijk naar voren (in twaalf verhalen). In de helft van deze verhalen wordt verteld dat de huisarts niets door had of niet doorvroeg, negatief reageerde of geen geloof hechtte aan haar verhaal. In de andere helft reageerde de huisarts adequaat en ondersteunend.

'Eveline'(54): Ik ben gaan praten met de huisarts van mijn vader en later met de dominee van zijn kerk. De huisarts werd zelf ziek en de dominee vertelde mij dat hij de herder van mijn vader was. (...) Mijn huisarts bood een luisterend oor en heeft mij af en toe advies gegeven. Dat was als balsem op mijn wonden.

'Natanja'(56): Volgens mijn huisarts moest ik geen verhaaltjes vertellen, want hij kende mijn vader toch.

Een paar keer wordt een specialist/gynaecoloog genoemd. Daar wordt niets positiefs over gezegd in relatie tot het onderkennen van incest als achterliggende oorzaak van klachten. Ten slotte worden een enkele keer politie en individuele contacten, vaak vanuit de werksituatie, genoemd. Deze hadden een ondersteunende functie.

8.5.6. De kerk en de kerkelijke gemeente

Over de mogelijkheid van hulp zoeken bij de kerk tijdens de incestperiode, wordt nauwelijks iets gezegd. Een paar keer wordt de kerk genoemd in de zin van dat ze daar ook niet terecht kon. In één verhaal gaat het slachtoffer biechten in de hoop op hulp, maar de pastores komen niet verder dan de belofte voor haar te bidden. Pas veel later begrijpt zij hoe streng het biechtgeheim is en dat biechten haar dus niet kon helpen.

'Natanja'(56): De pastoor hoorde me aan en beloofde voor mij te bidden. Het was een geweldige opluchting.(...) Kapelaan legde uit hoe streng een priester gebonden is aan het biechtgeheim. (..)

De kerk, de kerkelijke gemeente, gemeenteleden en voorgangers komen veel uitgebreider aan bod als er verteld wordt over de periode na de incest of wanneer de incest bekend werd en zij hulp nodig had. In 43 verhalen wordt hier iets over verteld. Het meest opvallende hierbij is dat er van de predikanten/voorgangers/priesters van de 30 keer dat er over hun reactie verteld wordt, deze 25 keer (zeer) positief is, in de zin van luisteren, geloven en begeleiden. Vijf keer gaat het helemaal mis, zoals wanneer de predikant de dader niet de kerkenraad uit zet, of zegt dat hij ook de pastor van de dader is en dus niets met het verhaal kan. Enkele keren worden ouderlingen of diakenen (protestants) genoemd, op één na in positieve zin.

'Alma'(54): De dominee kwam voor een gesprek over onze dochter, maar voelde dat er meer was en voor ik het wist heb ik hem mijn verhaal verteld. Hij was het die mij liet zien dat het voor de verwerking beter was om de confrontatie met mijn broer aan te gaan. Hij heeft ons begeleid in die gesprekken. Dankzij de gesprekken met die predikant zit ik hier nog. Hij was deskundig en had ervaring in het begeleiden van incestoverlevenden. Ik ben nog steeds blij met de hulp die hij toen bood.

'Natanja'(56): Kapelaan bood me hulp aan, tenminste, als ik dacht dat hij mij zou kunnen helpen. Van dat aanbod heb ik gebruik gemaakt. Met hem heb ik veel lange gesprekken gehad. Mijn verdriet en woede over de incest heb ik mogen uitschreeuwen. Ook het vierde gebod, je ouders eren, hebben we uitgebreid besproken.

'Hilda'(46): Ik heb wel een ouderling gebeld. Hij kwam bij mij om te praten. Hij hoorde wat aan en kwam daarna met allemaal Bijbelteksten waarin stond dat God liefde was en dat je altijd bij Hem kon komen met je verdriet en pijn (..)Blijven vechten zei hij toen hij wegging. Ik was zo boos en teleurgesteld dat ik God vervloekt heb.

Wanneer het daarentegen gaat over de gemeente of de gemeenteleden, dan wordt daar maar in drie van de zeventien keer positief over gesproken. Overheersend aanwezig zijn hierbij de woorden die beschrijven hoe de overlevende zich voelt in de gemeente: eenzaam, verlaten, in de steek gelaten, geen aandacht, niet begrepen, snel veroordeeld, geen warme en veilige plek die troost biedt, de wens van gemeenteleden om alles met 'de mantel der liefde' te willen bedekken, bagatelliseren, 'blaming the victim', het kiezen voor de dader, het niet weten om te gaan met het slachtoffer en met blijvend of langdurig verdriet en pijn, de dwang tot vergeven. Ook het feit dat ambtsdragers nog steeds meestal mannen zijn, wordt als moeilijk ervaren.

'Alma'(54): Ik kon het niet rijmen, mensen die het zo goed wisten, lieten mij in de kou staan, hadden voor mijn gevoel weinig mededogen. (...) Ik stond alleen buiten en werd genegeerd.

'Myrthe'(40): Tijdens mijn opname van een jaar heb ik één keer een bezoekje van een ouderling gehad. Ook is er in die periode nooit voor mij gebeden. Dit heeft me veel verdriet gedaan en heeft zeker toen ook mijn mening versterkt dat God mij verstoten had en dit aan de ouderlingen verteld had.

'Patricia'(43): Het spijt me om te zeggen, maar ik heb eigenlijk nog nooit meegemaakt dat de kerk een warme en veilige plek is, waar je welkom bent zoals je bent. Soms mis ik zo'n liefdevolle plek, waar ik me begrepen voel.

'Juliët (53): Ik heb ervaren dat niet alle predikanten zich enige voorstelling kunnen maken wat voor impact incest heeft. (...) Wat ik soms ook moeilijk vond, is om alleen met een man in een ruimte te zijn. Niet alle pastores en ouderlingen denken daaraan.

'Wietske'(47): Toen ik tegen mijn toenmalige contactpersoon van de kerk iets vertelde waar ik mee worstel, waarom ik niet in de kerk kan zijn, was haar reactie: "ach meid, kom op, niet zo somber, zoveel meisjes hebben seksueel contact met familieleden, niet te groot drama van maken.

Daarnaast wordt de gemeente (en soms ook het geloof) hypocriet genoemd: wel de leer, maar niet toepassen in het leven. Het klakkeloos gebruik van bijbelteksten of het moeten vergeven, zijn ook struikelblokken. 'De kerk' als instituut wordt verweten dat zij zwijgt over seksueel misbruik, het niet opneemt voor slachtoffers of die geen ruimte biedt, dat zij slachtoffers 'wegwerkt' en niet heelt, kiest voor de daders, niets doet met eerder verschenen rapporten over seksueel misbruik.

'Mariska'(57): Maar waar was DE KERK? Waar is nog steeds DE KERK? Ik zou weleens willen weten wat met name die KERK er allemaal mee heeft gedaan. Wat is er veranderd en wat is er verbeterd of misschien zelfs wel tot stand gekomen ten aanzien van begeleiding bij verwerking van incest of mishandeling. En in hoeverre is het noodzakelijk dat een kerk hier iets mee doet (...)? Maar als je mij zou vragen wat had de kerk dan moeten doen, dan vind ik dat moeilijk om antwoord op te geven.

Er is herkenning in de bekende zinsnede ‘en toen was er voor mij niemand meer’ (dat is de titel van een handreiking voor het pastoraat, uitgegeven door de toenmalige samenwerkende synoden van de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde kerken in Nederland en de Evangelisch Lutherse kerk, 1999). Het gebrek aan voorbede voor slachtoffers van seksueel (en ander) misbruik wordt als pijnlijk ervaren.

‘Renate’(50): Het wordt bijna nooit...het wordt gewoon niet gezegd! Alleen maar mensen die ziek zijn, of stervenden, of die psychisch in de war zijn, daar wordt voor gebeden, maar dit soort dingen, daar wordt nóóit voor gebeden, terwijl...een op de drie vrouwen.....(..)dus in de diensten word je gewoon ook heel erg alleen gelaten(..)dan is het weer net of het alleen iets van mij is...(..) Die eenzaamheid in de kerk...en de gemeente...(..) en het voelt ook een beetje of God er voor iedereen is, behalve dan voor jou, zó voelt het óók.....

In zes verhalen wordt verteld over individuele gemeenteleden of pastoraal werkenden (altijd vrouwen) die veel ondersteuning en begeleiding boden. Daarnaast wordt verteld over mensen uit andere kerken dan die van de respondent, die hulp en ondersteuning gaven.

‘Lisanne’(53): Ik kwam uiteindelijk daar ook weer in de pastorale zorg terecht. Nu kwam ik bij een vrouw die wél bekend was met incest en de enorme gevolgen die het kon hebben. Zij was erg lief voor me en sprak soms ook wel over vergeven, maar niet als een moeten.

‘Kristel’(74): Zij leefde mee en kon heel goed luisteren en zo’n vrouw had ik nodig waar ik een poosje geestelijk op mocht steunen.

‘Myrthe’(40): Hier ontmoette ik X, een collega en pastoraal werkster in haar gemeente (..)Het was het begin van een jarenlang contact, door God gewerkt en het begin van mijn behoud.

8.6. De culturele context

De sociale omgeving is ingebed in het gehele culturele milieu van maatschappij en kerk. Voor een beschrijving van kenmerken hiervan moet onderscheid gemaakt worden tussen het culturele milieu van de jeugd van de respondenten en dat op het moment van schrijven van haar verhaal.

8.6.1. Maatschappij en kerk tijdens de jeugd van de meeste respondenten

Alle respondenten op vier na, zijn geboren en opgegroeid vóór 1980. Dat heeft uiteraard ook te maken met de grens van achttien jaar voor deelname aan het onderzoek. Dat betekent dat er in de verhalen een betrekkelijk eenvormig maatschappijbeeld wordt gegeven, namelijk het Nederland van de jaren ’50, ’60 en ’70 van de vorige eeuw. Er zijn maar enkele verhalen die terug gaan naar de oorlogsjaren of kort daarvoor en maar enkele verhalen van na de ja-

ren '80. In de jaren '80 werd er tevens (voor Nederland) meer bekend over seksueel misbruik van meisjes, in het algemeen en door verwanten. En ten slotte veranderde er na de 70-er jaren veel in de plaats van vrouwen in de maatschappij, o.m. als resultaat van vrouwenbeweging en feminisme. Om deze redenen (respondenten en maatschappij) wordt er hier gesproken van een maatschappijbeeld van vóór de jaren '80. In de jaren van de jeugd die beschreven worden door de respondenten, was de maatschappij nog grotendeels eenvormig op alle terreinen die tot het macrosysteem behoren. Het christelijk geloof, c.q. het christendom was daarbij van grote invloed (geweest). Ondanks de verzuiling hadden de verschillende kerken veel met elkaar en met de algemeen maatschappelijke tendensen gemeen. Christendom en maatschappij waren grotendeels verweven, beïnvloedden elkaar en hadden elkaar beïnvloed. De gezinnen waarin deze respondenten opgroeiden, maakten deel uit van deze maatschappij en van een van deze kerken. Dat is in de verhalen te lezen. Sommige respondenten vertellen dat ze (achteraf) er ook wel begrip voor hebben, dat de maatschappij en de kerk in die tijd nu eenmaal zo waren.

8.6.1.1. De vuile was

Het eerste wat dominant naar voren komt in veel verhalen is de angst voor wat andere mensen wel niet zullen denken, dat je de vuile was niet/nooit buiten mag hangen, dat je nooit iets over het gezin naar buiten mag brengen, dat je de familie niet te schande mag maken.

'Ida'(57): Mijn ouders zijn nog van de generatie dat alles "een schande" is voor de buurt, voor de rest van de familie, enz.

'Alma'(54): De familie zag mij als iemand die de familie te schande maakte door de vuile was buiten te hangen.

'Wat zullen de mensen wel niet denken' was ook van toepassing op de kerk: wat zullen de kerkmensen, c.q. de dominee of ouderling (pastoor of priester worden in dit verband niet genoemd), wel niet denken. Het plaatje van het keurige christelijke gezin moest kost wat kost naar buiten toe in stand blijven. In een aantal verhalen blijkt dat de angst voor veroordeling vanuit de kerken niet onterecht was.

'Alma'(54): Naar buiten toe waren wij het keurige, gezellige gereformeerde gezin(...)Nu wist iedereen dat wij niet dat geweldige gezin waren, wat mijn ouders aan de buitenwereld wilden laten zien.

8.6.1.2. De vrouwvisie

Het tweede dat vaak genoemd wordt zijn de opvattingen over vrouwen en meisjes: je bent 'maar' een meisje, opleiding hoeft niet want je bent bestemd voor de huishouding en de zorg voor man en kinderen, je bent dienstbaar aan de man en zijn seksualiteit. Deze opvatting komt in de verhalen bij de vader voor, maar vooral ook bij de moeder.

'Jennie'(63): Alleen mijn broers mochten studeren, ik niet, want ik moest later een gezin onderhouden en dan was studeren niet nodig, ik was ook maar een meid zei mijn moeder altijd.

'Mariska'(57): Ik ging naar de ULO, onder protest van mijn moeder want meisjes moeten niet leren, ze gaan toch trouwen.

'Titia'(55): Nou, want ik heb juist...van het zaad van de man is heilig weetjewel, van...dat je altijd als vrouw zijnde dienstbaar moet zijn in...

'Renske'(60): Ik ben muzikaal, maar kreeg geen les. Mijn broers wel. Er werd van mij verwacht, door mijn moeder, dat ik mijn plaats wist en de mannen moest behagen.

Onderdanigheid en dienstbaarheid van de vrouw aan de man was nadrukkelijk aanwezig in de kerkelijke leer van protestant en katholiek.

'Margreet'(51): Nederigheid is er enorm ingepompt, dat ik eigenlijk niks voorstelde, als vrouw nóg minder. Dat werd niet zo bewust uitgesproken, maar ik heb het wel ervaren.

'Jacolien'(24): Na het lezen van de geschiedenis van de dochters van Zelafead werd me duidelijk dat ik altijd gedacht heb dat de cultuur waarin het O.T. geschreven is, de cultuur was die God wilde (..)Als ik denk aan de geschiedenis dat God bij Abraham komt en Sara is in de tent. In mijn beleving was dit dus onbewust de plaats die de vrouw ook in moet nemen.

8.6.1.3. Seksualiteit en lichamelijkeheid

Met deze vrouwvisie hangt samen de negatieve visie op de seksualiteit van de vrouw: seksualiteit is vies, zondig zelfs, ongehuwd zwanger is een zware zonde en de vrouw heeft daar de schuld van, de vrouw is degene die de grenzen moet bewaken in de (verkerings- en verlovings) relatie en wordt daarom in het gezin sterk aan regels onderworpen. Met betrekking tot deze visie worden vader en moeder, én de kerk vooral genoemd. Deze visie heeft bijgedragen aan schuldgevoelens van respondenten over de incest. Bovendien droeg deze visie bij aan het mechanisme van 'blaming the victim'. Meerdere respondenten vertellen dat zij te horen kregen dat ze het wel zelf uitlokt zou hebben of er zelf ook wel plezier aan gehad zal hebben.

'Willeke'(60): De opvoeding, met name van mijn moeder, dat dit alles zondig en vies was, heeft er natuurlijk ook geen goed aan gedaan.

'Greet'(56): Mij werd geleerd dat je onderlichaam iets was dat er eigenlijk niet hoorde te zijn. Seksuele gevoelens waren al helemaal uit den boze(..) het was iets dat zondig was, dat wist je wel (..) er hing een enorme...ja soort schuld, en...ja schaamte over, echt...

'Wendy'(49): Op een dag spraken de collega's over een programma op televisie over daders en slachtoffers van seksueel misbruik. De mannen deden er schamper over. En hij (=dader) merkte fijntjes op dat 'die wijven dat toch allemaal zelf uitlokten.

Een paar keer komt het beeld van de man en zijn seksualiteit naar voren: mannen hebben seks nu eenmaal hard nodig en vooral vaak.

'Nina'(46): Toen ik aangaf dat ik het niet meer wilde, kwam mijn zus bij me en zei dat haar man het zo nodig had.

'Arda'(57): Het ergste was, denk ik, dat mijn vader een keer gezegd heeft: "nou, hij (mijn opa) had al lang geen vrouw meer gehad.." (en dan vergrijp je je maar aan kinderen?).

De negatieve visie op de vrouw en haar seksualiteit werd, in ieder geval impliciet, ook gecommuniceerd vanuit de Bijbel. Expliciet werd in de kerk (soms) de verantwoordelijkheid van het meisje of de vrouw voor het behoud van haar maagdelijkheid/kuisheid bij haar alleen gelegd.

'Greet'(56): Ook was het zo dat de vrouw in de bijbel niet zo'n geweldige positie had. Ze was de veroorzaker van de zondeval, een verleidster, de mindere, uit de man geboren. God stelde na de zondeval als straf de vrouw onder de heerschappij van de man. Dus toen ik voor het eerst werd betast, wist ik absoluut niet wat mij overkwam, maar wel dat het in en in slecht was. Ik schaamde me. Had geen verweer. De oudere had macht, ik was zondig, er was geen vergeving, er was uiteindelijk de hel.(..)En dat de schaamte als meisje zó groot was, en dat je ook denkt dat het mijn schuld is! En dat vind ik echt op het bordje van de kerk hoor! Ja, dat vind ik echt op het bordje van dat vreselijke geloof!

'Natanja'(56): Toen ik dertien was werd er in de parochie een zgn. missie gehouden. Er waren twee bijeenkomsten speciaal voor jonge meisjes. Daarbij rolden het zesde en het negende gebod²² van de kansel. Je werd als meisje verantwoordelijk gesteld voor de begeerten van jongens en mannen. Onkuisheid was een zware zonde. Je kuisheid bewaren was alles, maar die was ik al verloren voordat ik het wist.. Mijn wereld stortte in. Ik was dus een grote zondaar, maar gaan biechten durfde ik niet. Ik was immers zelf de oorzaak van mijn ellende.

Deze verschillende visies op de seksualiteit van de vrouw en die van de man gaan samen met een groot taboe op alle lichamelijke en seksualiteit. Regelmatig komt in de verhalen naar voren dat er in het gezin niet gesproken werd of niet gesproken kon worden over alles wat met lichamelijke en seksualiteit te maken had en dat er geen voorlichting gegeven was. Dit taboe droeg bij aan onwetendheid en schaamte over wat er gebeurde bij de incest, maar ook aan verdringingsmechanismen. 'Het' bestond immers niet.

'Jennie'(63): Seksualiteit was een taboe, daar werd nooit over gesproken want dat was vies.

'Arda'(57): Mijn vader verbood alles wat in redelijke zin hoort bij de beginnende ontwikkeling van een meisje.

22 In de rooms-katholieke telling zijn dat het verbod op overspel en het verbod van uw vrouw van uw naaste te begeren (in de jaren waar het hier over gaat in de RKK veelal verwoord als: gij zult geen onkuisheid doen, en: gij zult geen onkuisheid begeren).

'Wendy'(49): Mijn vader kon het niet verdragen als iemand op het toilet pakken tampons of maandverband liet liggen (...)Ik mocht niets laten slingeren wat daar ook maar iets mee te maken had. Ik kreeg daarvoor het idee dat je stiekem ongesteld moest zijn, alsof het iets verkeerd en walgelijks was. Zo was alles wat met groot groeien te maken had omgeven met schaamte.

'Rachel'(57): In het milieu waarin ik groter werd, werd er nooit over lichamelijke (laat staan seksuele) aanlegenheden gesproken met opgroeiende jonge mensen (...) Benoemen kon ik het dus allemaal niet.

In het taboe op seksualiteit (met in de Rooms-Katholieke Kerk daarbij juist de nadruk op de voortplanting), pasten de kerken haast naadloos bij de algemeen maatschappelijke ideeën. Misschien ook was het andersom, dat de kerkelijke visies de maatschappij sterk hadden beïnvloed. De verhalen laten zien dat op deze punten de kerkelijke visie, c.q. leer, versterkend werkte op de beleving van de incest en de gevolgen daarvan, in het bijzonder op de beleving van respondenten dat ze wel heel slecht en dus heel zondig waren.

'Jitske'(47): Ik geloofde altijd wel, maar het kon niet voor mij, was te slecht.

'Annemarie'(48): Toch dank ik God wel, bijvoorbeeld als ik iets moois in de natuur zie. Aan de andere kant ben ik ook bang, altijd bang om gestraft te worden. Bang om het niet goed te doen.

'Sacha'(34): Ik dacht dat het allemaal aan mij lag, dat ik gewoon niet goed genoeg was. Dat ik een rotkind was. Zo voelde ik me ook tegenover God. Slecht.

8.6.1.4. Gezagsrelaties

Een ander beeld dat naar voren komt in de verhalen is de cultuur van het gezin: hard werken, niet zeuren, niet janken want er zijn ergere dingen, niet vragen, niet praten, gehoorzamen aan de ouders en hun regels.

'Jitske'(47): Ik moet gehoorzamen, beleefd zijn, altijd de waarheid spreken (...)We kregen vaak slaag als hij dacht dat we oneerlijk waren.

'Rachel'(57): Dus deed ik, zolang ik onder het 'ouderlijk' gezag stond (t/m mijn 21^e jaar), voor zover ik het kon opbrengen, wat zij wilden.

De kerk versterkte en benadrukte vooral het eren en liefhebben van de ouders en de gehoorzaamheid aan hen. Door veel respondenten wordt hierover verteld. In combinatie met de incest en de ervaring dat de ouders haar niet beschermd hadden, of zelf dader waren, werd dit vijfde gebod (bij de rooms-katholieken is dit het vierde gebod) uit de tien geboden een onmogelijke eis. Respondenten vertellen hoe daders dit gebod misbruikten om gehoorzaamheid af te dwingen, hoe ze als kind al vastliepen in dit gebod, er ook later mee worstelden (en soms nog) en hoe ze hun weg daarin gevonden hebben, zelf of in pastorale begeleiding. Slechts één keer wordt verteld dat zij dit gebod wel heel hoog heeft staan, maar er desondanks niet echt mee om weet te gaan.

'Wietske'(47): Gehoorzamen aan je vader en moeder, zo leerde ik dat. God vraagt absolute gehoorzaamheid. (...) Eert uw vader en uw moeder, ik werd er letterlijk mee om de oren geslagen.

'Gerarda'(56): Ik haat ook het "eert uw vader en uw moeder". Ik zat altijd naast mijn vader in de kerk en als die woorden klonken kreeg ik altijd een duwtje van mijn vader, zo van: luister daar maar goed naar.

'Monique'(65): In Exodus 20:12 staat: Eer uw vader en uw moeder. Maar hoe kan ik dat doen naar ouders die mijn vertrouwen in hen hebben geschonden! Zij hebben mij zowel lichamelijk als geestelijk misbruikt!

'Natanja'(56): Het gedram over de geboden en vooral over het vierde gebod (RK telling) heeft me later veel ellende bezorgd. Je ouders moest je altijd gehoorzamen en dankbaar zijn, omdat ze je door God waren gegeven. Het waren als het ware Zijn plaatsvervangers. (...) Het vierde gebod hebben we uitgebreid besproken. Je ouders eren bleek niet synoniem voor braaf gehoorzamen, maar ze waarden voor hun goede inzet. Fout gedrag van ouders mocht je fout blijven noemen. (...) Het vierde gebod is ook niet bedoeld als stok om jonge kinderen mee in het gareel te houden, maar om volwassen kinderen te attenderen op hun zorg voor de bejaarde ouders.

'Renate'(50): Volgende week gaat de dominee preken over 'eert uw vader en uw moeder'. Ik zeg: Ik wil wel graag van tevoren de tekst hebben, kan ik even kijken of ik wel kom. Dat doet hij ook, als het goed is... maar... wat is 'eert uw vader en uw moeder?' (...) Dat werd dus ook gezegd door mijn vader "eert uw vader en uw moeder betekent dat je moet doen wat ik zeg".

Gehoorzaamheid aan het gezag in de samenleving had vaak zijn pendant in de kerk. De samenleving was verzuild, ieder had de eigen kerk, deze was (soms) de enige juiste kerk, en deze had ook alle gezag. Sommige respondenten vertellen dan ook dat ze geen eigen mening mochten hebben, geen vragen mochten stellen, moesten geloven op gezag van de ouders of de ambtsdragers. Anderen vertellen dat er vooral veel regels, veel geboden en verboden waren.

'Gerarda'(56): Ergens in mijn puberjaren besepte ik hoe onlogisch de context was waarin ik opgroeide. Van al die miljoenen mensen op aarde – in Nederland – zouden wij, dat kleine groepje mensen de enigen zijn die "De Waarheid" beleden? En van dat piezelig kleine groepje waren er ook nog maar een paar uitverkoren? Lege hemel, volle hel?

'Sacha'(34): Ik was zo opgevoed met het idee dat mijn kerk de ware kerk is, dat ik het moeilijk vond om andere meningen te horen. (...) Als je het zo ingepeperd is, krijg je het er niet gemakkelijk meer uit, helemaal omdat je niet naar de hemel zou gaan als je niet van mijn kerk was.

'Alma'(54): Ik ben christelijk opgevoed en ik heb de dingen aangenomen zoals ze zijn, er was geen ruimte voor twijfels. Mede omdat er thuis en in de kerk geen ruimte was om deze dingen uit te spreken. Alles wat de dominee, ouderling, leerkracht of ouders zeiden, was waar. Het werd letterlijk gezegd: "Wat weet jij er nou van af, geloof nu maar wat wij je zeggen".

8.6.1.5. Leer en leven

Ondanks de betrekkelijke eenvormigheid van maatschappij en kerk wordt er door een aantal respondenten verteld over een scheiding tussen de wereld thuis (en die van de kerk) en die daarbuiten, een gesloten milieu, niet open naar de samenleving. Terugkijkend op de incest-ervaring en het leven daarna, signaleren meerdere respondenten dat er (dus) een scheiding was tussen leer en leven, namelijk zeer gelovige ouders die tegelijk incest pleegden. De reacties van de kerk of mensen van de kerk worden ook beleefd als schijnheilig en hypocriet. Met de mond werd er veel beleden, maar in de praktijk kwam er weinig van terecht.

'Gerarda'(56): Er was een strikte scheiding tussen het dagelijkse leven, b.v. op school, dat was "in de wereld" en thuis. Geen vrienden en vriendinnen. Geen televisie. Geen radio. Volstrekt wereldvreemd.

'Loes'(39): De diensten op zondag waren het enige wat wij hadden. We kregen geen verder onderwijs, geen catechisatie, geen gesprekken met onze ouders, alleen verboden en veel eigen wetten. Terwijl er alleen buitenkant was, want oogluikend werd bijna alles toegelaten.

Ten slotte wordt er veel verteld over kenmerken van de christelijke, c.q. kerkelijke leer uit de jeugd. In de verhalen onderscheiden protestantse en rooms-katholieke kerken zich nauwelijks van elkaar. Genoemd worden dan vooral de grote nadruk op zonde en zondig zijn, vaak gecombineerd met een strenge en straffende God. Er wordt verteld over een leer van schuld en oordeel, over bekering en uitverkiezing, over 'hel en verdoemenis' preken, over een angst-geloof. In een aantal verhalen is te lezen hoe de nadruk op deze leerelementen van zonde en schuld, oordeel en hel, verweven zijn geraakt met de gevolgen van de incest en deze versterkt hebben.

'Irma'(70): Wij hadden een onderwijzer die elk Bijbelverhaal eindigde met de waarschuwing dat de Dag des Oordeels kwam, waarbij zon en maan als bloed en vuur op de aarde zouden komen en dat wij allemaal voor de Rechterstoel moesten komen.(..) Die angst voor het Oordeel ben ik nooit helemaal kwijtgeraakt. Komt altijd weer terug. Want ik deug niet. Dat is me met de papepel ingegoten.

'Wietske'(47): Ik ben bang, heel bang voor Zijn oordeel. De God van mijn vader, die ken ik zo goed en wat heeft mijn vader mij er bang voor gemaakt (..)Heel veel was zondig en God zag alles en was altijd gekoppeld aan straf.(..)Preken van mijn vader dat gedachten even zondig zijn als uitvoeren, dat God ook al je gedachten kende. Voel nog zijn grote handen waarmee hij mij vastpakte, sloeg.

'Myrthe'(40): En ja, straf had ik verdiend. Ik beschadigde mezelf en vloekte in mijn hoofd. Ook fantaseerde ik over doodgaan.(..)Als ik in de Bijbel las, waren alle vloeken en straffen voor mij.(..)Steeds voelde ik me slecht en schuldig. Steeds weer vertelde ik verloren te gaan en nooit meer behouden te kunnen worden en schreef ik haar brieven waarin ik de Bijbelteksten opschreef die me bang maakten en waaruit ik concludeerde dat ik niet uitverkoren was en dus verloren zou gaan.

Positieve verhalen over de kerk van de jeugd, en de leer van de kerk, zijn er ook wel al zijn het er niet veel en deze gaan dan wel altijd over de periode van vóór de incest. Vooral de volledige verwevenheid van het hele leven met de katholieke gebruiken wordt in positieve zin genoemd, maar ook een blijmoedig (protestants) gelovig milieu.

'Ida'(57): Het leven was doordrenkt van het katholieke geloof. In mijn herinnering heb ik dat toen als vanzelfsprekend en vertrouwd ervaren. Het leven door het jaar heen verliep volgens het ritme en de gebruiken van de kerk (...). Op zondag gingen we vaak naar de hoogmis. Daaraan heb ik mijn mooie herinneringen overgehouden. Er werd voluit gezongen in het Latijn en ik voelde me als kind aan de ene kant klein en toch ook tegelijk echt deel uitmaken van die gemeenschap in de kerk. (...) En dan was er het regelmatig biechten (...) Na de absolutie huppelde ik dan de kerk uit en voelde me weer helemaal 'schoon' vanbinnen.

'Henriëtte'(31): Ik kon al genieten van alles wat bij Jezus hoorde (...). En toen de dienst bijna afgelopen was, gingen we natuurlijk die bekende mooie kerstliederen zingen. Het leek wel of er duizend engelen mee aan het zingen waren. Je kreeg er gewoon een heel warm gevoel van, het was alsof je al in de hemel was. (...) ik mag zingen in een kinderkoor en mag de mensen vertellen over Jezus. Hoe klein ik ook ben en hoewel ik Jezus nog nooit heb gezien, weet ik dat Hij er is en dat geeft me zoveel vreugde. Vreugde die niet te verwoorden is.

8.6.2. Maatschappij en kerk op het moment van vertellen van haar verhaal

De maatschappij is inmiddels sterk veranderd, de respondenten zijn volwassen geworden en hebben hun plaats in de maatschappij ingenomen. De grootste veranderingen tussen toen en nu liggen op het terrein van de visie op de vrouw en haar rol. Voor de Nederlandse wet, en grotendeels in de praktijk, is zij gelijkwaardig aan de man, met gelijke rechten en plichten. In de taakverdeling tussen man en vrouw in het huwelijk en gezin is daarmee eveneens een grote verandering gekomen. Meestal werken beiden en is er een verdeling van zorgtaken. De afwezigheid van de vader is daarmee grotendeels voorbij, evenals de beperking van de moeder tot de huishouding. De waardering van de vrouw is mede daardoor sterk veranderd ten positieve. Getuige de vele hulpboeken en hulpprogramma's is het taboe op het spreken over seksualiteit, ondanks de seksuele revolutie van de jaren '60, nog niet (helemaal) voorbij, terwijl er tegelijkertijd een grote openheid is over seksualiteit in de (visuele) media. Frequent wordt daarbij impliciet of expliciet een beeld van de vrouw als gebruiksvoorwerp gecommuniceerd, en/of de vrouw als verleidster. In die zin is de negatieve visie op de seksualiteit van de vrouw wel anders geworden, maar niet altijd positiever. Deze huidige beeldvorming versterkt nog steeds het mechanisme van 'blaming the victim'. De tijd van de vuile was binnenshuis houden lijkt ook grotendeels voorbij, gelet op bijvoorbeeld de vele programma's op de televisie, waarin zeer openhartig van alles uitgebreid uit de doeken wordt gedaan wat vroeger binnenshuis bleef.

De kerken zijn in meerdere of mindere mate mee veranderd met de maatschappij en de

verzuiling is goeddeels voorbij. Met de gelijkwaardigheid van man en vrouw stemmen de kerken in, maar nog niet altijd met de gelijke rechten en plichten. Bij een aantal denominaties worden vrouwen vanwege gezags- en leeraspecten nog steeds buiten de ambten gehouden. Respondenten geven aan dat zij niet altijd ervaren (hebben), dat kerken een positieve visie op de vrouw en op (haar) seksualiteit gecommuniceerd hebben of communiceren. Daarbij wordt nadrukkelijk genoemd dat waar in de maatschappij seksualiteit meer bespreekbaar geworden is, dit in de kerken zeker niet het geval is, naar hun mening tot schade van meisjes en vrouwen die met seksueel misbruik te maken hebben (gehad). Ook het binnenshuis houden van de vuile was, lijkt voor sommige kerken nog steeds de beste manier te zijn om met bijvoorbeeld seksueel misbruik om te gaan (zie bijvoorbeeld ‘De mantel der liefde’. Quickscan naar huiselijk geweld in orthodox-protestantse gezinnen, Movisie, 2012), al is daar inmiddels in de nasleep van het grote misbruikschandaal in de RKK wel het nodige ten goede in veranderd. De ervaringen van respondenten met leerelementen van kerken komen in het levensverhaal terug. Zij vertellen waar zij (nog steeds) moeite mee hebben of wat pijnpunten zijn, maar ook waar zij steun aan ontleen.

8.6.2.1. De Tien Geboden

Allereerst en allermeeft is daar de moeite met het steeds weer van de kansel horen van de Tien Geboden, met daarin het gebod dat je je vader en moeder moet eren, zonder verdere uitleg over de oorspronkelijke context en bedoeling daarvan. Dit blijft pijnlijk raken.

‘Annemarie’(48): Bij de VPSG leerde ik dat met “Eert uw vader en uw moeder” niet per se je ouders bedoeld werden, maar dat bij de uittocht uit Egypte bedoeld werd dat er ook rekening gehouden werd met de oudere mensen. Dat nam bij mij een beetje de druk en de schuld weg.

‘Elisabeth’(50): Ik ben vastgelopen in de tien geboden, zo onvoorstelbaar moeilijk...hoe kan dat nou....je ouders eren....en dacht dat ik wel een slecht kind zou zijn als ik ze niet op handen zou dragen.

‘Mariska’(57): In de bijbel en in de kerk wordt er op gehamerd, eert uw vader en uw moeder. Hoe kun je dat nou als er sprake is van misbruik? Hier had de dominee een prachtig antwoord op: “Dan moet er wel iets te eren zijn!” Deze zin was voor mij in ieder geval de eye opener. Hierdoor kon ik verder.

‘Angelique’(40): Wat ik ook nog steeds moeilijk vind, is dat je elke zondag opnieuw hoort dat je je ouders moet eren en liefhebben. Ik kan daar niets mee.

‘Diana’(56): En het “eert uw vader en uw moeder” staat wél....heel erg hoog bij, ja.....maar ik vind het moeilijk! Ik vind het heel erg moeilijk!

Ook de zinsnede uit de Tien Geboden “...die de zonden der vaderen bezoekt aan de kinderen, tot in het derde en vierde geslacht”, levert soms bij respondenten die te maken kregen met intergenerationele aspecten van incest, moeite op. Soms ook werd deze zinsnede zo uitgelegd dat de zonde van de incest (door de vader of andere volwassenen) inderdaad bij het kind, in de gevolgen, ‘bezocht’ werd. Dit had consequenties voor het godsbeeld. Wat bedoeld was als

een waarschuwing aan de ‘vaderen’ (volwassenen), dat hun handelen gevolgen kon hebben voor hun nageslacht, wordt geïnterpreteerd als strafmaatregel van God die op de kinderen uitgevoerd wordt.

8.6.2.2. *Schuld, zonde, genade en vergeving*

Op de tweede plaats bij de moeite met leerelementen staat de leer van schuld en zonde, van genade en vergeving. In de beleving van slachtoffers past deze leer vooral bij daders en is er voor hen geen plaats daarin. Schuld wordt vooral door slachtoffers ervaren en gemakkelijk overgezet in het theologische begrip ‘zonde’. Tegelijk ervaren zij de ‘eis’ tot vergeving.

‘Jacolien’(24): Ik had geleerd dat vergeving zo ging: iemand doet iets wat niet goed is en dan vergeef je. Ik denk dat mijn opvoeding daar ook een rol in heeft gespeeld, al is het nooit met zoveel woorden gezegd, boos zijn mocht niet, was niet christelijk (...). Hij zegt dat God hem vergeven heeft (...).

‘Annelies’(37): (...) Ik vind gewoon, dat mensen, die gaan allemaal leuk in die kerk zitten, want dan denken ze....weet je....dan is dát er niet, en dan worden we vergeven door God en dan gaan we de deur weer uit en dan doen we het net zo hard weer en de volgende week zondag zitten we er weer en geeft God weer vergeving en gaan we de deur weer uit. Ja, zo lossen we natuurlijk geen donder op.

Door slachtoffers werd en wordt geworsteld met de (christelijke) oproep tot vergeving en verzoening. Soms is vergeving geschonken, van verzoening is zelden sprake. Er is wel breed het besef dat vergeven goed is voor haarzelf en een aantal vertelt ook van de helende werking van het schenken van vergeving.

‘Alma’(54): God en geloof hebben belemmerend gewerkt om het gebeurde een plaats te geven en te werken. De worsteling met het waarom, de worsteling met vergeving maakte het moeilijk om het misbruik een plaats te geven.

‘Nadine’(29): Dat je iedereen altijd maar alles moet vergeven lijkt me ook een onjuiste interpretatie. Zonder berouw geen vergeving.

‘Willeke’(60): Of ik vergeven heb weet ik niet, ik heb daar geen gevoel bij. Er is geen moment geweest van: nu vergeef ik. Het feit dat ik geen enkel gevoel van haat of verwijt heb, zegt mogelijk dat ik er los van ben en dus ook vergeven heb.

‘Gerarda’(56): Vergeving heeft helend gewerkt voor mijzelf.

‘Sacha’(34): Door te vergeven leg ik het in Gods handen. Zodat ik er vrij van ben.

‘Elise’(58): Toen kwam er toch nog zo’n haat tegenover m’n vader naar boven, ik heb het gezegd “pa, ik haat je”. Ik weet dat ik hem moet vergeven en ik wil het ook maar Heer ik kan het nog niet, U moet me erbij helpen.

In 38 van de 57 verhalen wordt iets, of veel, verteld over vergeving. Op een enkele keer na is daar niet naar gevraagd en is er dus spontaan over verteld. Deze 38 verhalen kunnen

voor wat betreft het spreken over vergeven globaal in twee groepen verdeeld worden. In de ene groep, van 21 verhalen, geven de respondenten aan dat zij (nog) niet vergeven hebben. Dit varieert van *'ik hoop dat ik het een keer kan'* tot *'nooit kan/wil/zal ik hem vergeven'*. Redenen om (nog) niet te vergeven zijn dan allereerst dader-gerelateerd: *'hij heeft de incest nooit toegegeven, hij heeft nooit schuld erkend, hij heeft nooit berouw getoond, hij heeft nooit om vergeving gevraagd, hij lacht er om, hij bagatelliseert, hij lacht om mijn problemen'*. Een tweede reden ligt bij de overlevende zelf, namelijk dat zij (nog) gevoelens van schuld, haat, woede, wrok of wraak heeft. Ook angst kan een reden zijn om niet tot vergeving te kunnen komen.

'Natanja'(56): Mijn vader heeft nooit met mij gesproken over wat hij me had aangedaan en dus ook niet om vergeving gevraagd. Alleen al het idee dat ik een gesprek met mijn vader over de incest zou aangaan, deed mij mijn keel dichtknijpen. Een gewoon gesprek tussen hem en mij was al bijna onmogelijk. God mocht mijn vader vergeven. Hij had daar zelfs mijn toestemming niet voor nodig. Nu hoop ik dat Hij dat ook heeft gedaan. Mijn vader is inmiddels overleden.'

Een derde reden is dat zij niet precies weet wat vergeven nu eigenlijk inhoudt, wat ze dan moet doen en/of voelen. Als laatste is er de reden dat de dader al overleden is.

In de tweede groep, van 17 verhalen, wordt verteld dat zij de dader(s) vergeven heeft, meestal na jaren van psychologische en/of pastorale begeleiding. Dit varieert van *'Ik denk dat ik het gedaan heb, min of meer'* tot *'Ja, ik heb hem vergeven, met mijn verstand maar ook met mijn hart'*. De eerste en meest genoemde reden om wel te vergeven, is: *'omdat het goed voor mijzelf is, omdat het mij vrij maakt'*. De tweede reden ligt bij God: *'God liet mij weten dat ik hem moest vergeven, dus dat deed ik'*. Regelmatig is er de toevoeging dat Gods hulp en kracht hierbij nodig waren. De derde reden ligt opnieuw bij God, maar dan in negatieve zin: *'Als ik niet vergeef, vergeeft God mij ook niet'*. Ten slotte ligt de reden om te vergeven bij de dader: *'hij bekende schuld en vroeg om vergeving'*. Wanneer hierover geschreven werd in de verhalen, dan werd er steeds ook vergeving geschonken. Berouw en schuldbelijdenis door de dader komt overigens maar weinig voor in deze verhalen. Slechts in vier verhalen is er sprake van (enige vorm van) verzoening.

Sommige respondenten spreken de hoop uit dat God de dader zal vergeven/vergeven heeft.

Behalve over vergeven van de dader(s), gaat het in sommige verhalen ook over het vergeven van de ouder(s), en dan vooral de moeder. Vergeven dat zij niet beschermde of het misbruik stopte, dat zij haar niet geloofde of ondersteunde, dat zij de kant van de dader koos. Dit blijkt moeilijk te zijn, al gebeurt het soms wel. De relatie met de ouders blijft veelal moeizaam. In sommige verhalen wordt gesproken over het/hem loslaten en hem overgeven aan God. Dan wordt vergeven en/of recht doen aan God overgelaten of overgegeven.

Bij het wel of niet vergeven in relatie tot de godsbeelden op het moment van vertellen van het verhaal, bleek er een duidelijk verband te bestaan. Bij de groep die wel op de een of an-

dere manier vergeven had, was er in bijna 65% van de verhalen sprake van een positief godsbeeld, en in 29% een problematisch of negatief godsbeeld. Bij de groep waar er (nog) moeite met vergeven was, was er in bijna 24% van de verhalen sprake van een positief godsbeeld, en in 62% van de verhalen een problematisch of negatief godsbeeld.

In een aantal verhalen is te lezen dat voor veel respondenten de intermenselijke vergeving verbonden is met vergeving door God van haarzelf. Soms is dit een positieve stimulans om te vergeven, maar vaker een oorzaak van een worsteling met de eis tot vergeven en de onmacht daarvoor. Tegelijk is er ook een aantal keren sprake van de wens dat de dader door God vergeven wordt.

'Myrthe'(40): Ik heb hem lang gehaat, zelfs dood gewenst. Maar nu God als mijn Vader zoveel genade en liefde aan mij bewijst, heb ik hem kunnen vergeven.

'Jacolien'(24): Als ik in de Bijbel lees over vergeven, hoef ik alleen te vergeven als er schuld wordt beleden. Dat is ook de weg die de Heere met de zonden van mensen gaat, dus geloof ik niet dat ik moet vergeven zonder dat iemand het belijdt. Al gaat dit wel mank als ik mezelf met God vergelijk, want Hij heeft mij zoveel meer vergeven dan wat ik heb beleden.

'Elise'(58): Ik las vanmorgen dat we 7 x 70x moeten vergeven. Ik wil het graag, maar ik heb nog zo'n wrok in me. Dat moet er eerst uit.

'Trudi'(44): Ik heb daarna vooral tot God gebeden of hij mijn vader wilde vergeven. Heb menig traan gelaten in mijn gebeden voor mijn vader. Het allerergste leek mij dat mijn vader geen vergeving van de Heer mocht ontvangen.

'Kristol'(74): Toen zijn wij naar vergeving gegaan, het was wel erg veel gevraagd maar in de Bijbel staat, als wij niet kunnen vergeven dat Jezus het ons ook niet vergeeft. Jezus vergeeft ons altijd wat wij ook doen en wij staan niet boven Jezus.

In veel verhalen wordt gesproken over de ervaren dwang of drang tot vergeven, vooral van kerkmensen. In alle gevallen wordt deze dwang als zeer negatief beleefd. Zelfs als de respondent deze 'dwang' vanuit het christelijk geloof zelf wel ervaren heeft, dan nog heeft niemand anders het recht vergeving te eisen van het slachtoffer, zo wordt benadrukt.

'Nadine'(29): Het belemmerende effect zat hem vooral in de mensen die denken te kunnen weten wat Hij wil. Ze willen allemaal dat ik éérs mijn vader vergeef.

'Lisanne'(53): Uiteindelijk heb ik wel kunnen vergeven ja, maar het uitgangspunt was niet omdat het in de Bijbel stond, maar omdat het mij innerlijk vrijmaakte.

'Sacha'(34): In de kerk waarin ik ben opgegroeid, is vergeven iets wat je gewoon snel even zou moeten doen en er daarna nooit meer over praten, of een ver van je bed show. Ik heb hier vroeger weinig constructiefs over geleerd. In de gemeente waar ik nu lid van ben, legt men vergeving uit als iets wat je moet doen om zo vrij te worden van de bindingen met het kwade die zouden kunnen zijn ontstaan door wat mensen je hebben aangedaan. Je kunt pas echt vrij zijn als je hebt vergeven. Vergeven is een be-

wuste keuze die je met je verstand maakt. Ik ben het voor een deel met deze visie eens, dat vergeven je vrij maakt. Alleen geloof ik niet in het uitspreken van vergeving en weg zijn alle moeiten. Naar mijn idee is het een proces.

'Irmga'(70): Binnen het pastoraat mag alleen het slachtoffer het woord 'vergeving' of 'verzoening' in de mond nemen, op haar tijd. Niks 'moeten' op welke eventueel Bijbelse grondslag dan ook.

8.6.2.3. Recht en gerechtigheid

Samenhangend met de leer van schuld en genade, komt een paar keer in de verhalen naar voren de vraag naar recht en gerechtigheid. Recht en gerechtigheid is in de meeste verhalen hier op aarde niet verkregen, om verschillende redenen is daar door de overlevenden ook niet naar gezocht. Tegelijk is de vraag wel klemmend of God dan wel recht zal doen en hoe dan? Ook de dader was immers gelovig? In deze vragen, waar ze geen antwoord op gevonden of gekregen hebben, is niet alleen een vraag naar Gods rechtvaardigheid te lezen, maar tegelijk een vraag naar hoe God omgaat met slachtoffers, naar welke plaats zij bij Hem hebben.

'Myrthe'(40): Ik vond vergeven zo moeilijk omdat ik hem haatte met een diepe haat en dit kon ik niet aan God overgeven als de grote Rechter. De gedachte dat God hem zou kunnen bekeren en ik hem in de hemel tegen zou komen, was onverteerbaar voor mij.(...)Toen we bij de laatste verzen van psalm 139 kwamen, kon ik hem loslaten en de wraak aan God overgeven.

'Sacha'(34): God zal het kwade wreken, ja, maar vervolgens gaat mijn pa ook naar de hemel, want hij gelooft ook (en ik denk echt oprecht) dus ja, waar is zijn straf dan????

'Eveline'(54): Laat God oordelen, Hij was erbij en voor Hem is niets verborgen. Dus ja...in die zin kan ik vergeven: het loslaten en God laten oordelen.

'Renate'(50): Wat mij het meest nog bezig houdt, is....wat doet Hij met mijn vader? Hoe spreekt Hij recht? Hoe gaat God daarmee om?

8.6.2.4. Metanarratieven

In enkele verhalen is te lezen dat er gezocht is naar de eigen plaats, als slachtoffer, in het verhaal van God met mensen. Deze is niet gevonden.

'Wietske'(47): Het zoeken en verlangen is meer naar wat heeft kerst mij te vertellen. Kan daar in dat licht mijn levensverhaal een plek krijgen? Het past niet bij elkaar, de contrasten zijn te groot.

Wel is er soms enige herkenning in bijbelwoorden.

'Annika'(45): Ik voelde mij enorm door God in de steek gelaten en herkende mij in de woorden: "Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?"

'Diana'(56): Ik ben medeschuldig, het is net als Nehemia, gewoon: Ik en mijn volk, wij hebben gezondigd, ja, ik en mijn familie, ik ben ook deel van die familie.

In enkele verhalen wordt verteld dat er in de Bijbel gezocht is naar verhalen over seksueel misbruik en of God dat dan ook afkeurde. Deze verhalen zijn niet gevonden.

'Karin' (21): Er staan voor verkrachting weinig vertroostende dingen in de Bijbel, of in ieder geval niet die ik heb kunnen vinden.

'Alma' (54): Het was een opluchting te weten dat het in de Bijbel ook werd beschreven, ik stond niet alleen in mijn schande. Ik heb alle Bijbelgedeelten gelezen en herlezen om een duidelijke afkeuring te vinden. Ik wilde duidelijke afkeuring horen, ik wilde horen dat het niet mijn schuld was. In sommige Bijbelgedeelten vond ik dat er niet een duidelijke afkeuring stond of kwam het pas een stuk verderop naar voren dat het verkeerd was. Ik was bang dat anderen niet verder zouden lezen en mij alsnog zouden veroordelen om wat er was gebeurd.

Slechts twee vrouwen vertellen dat ze in de Bijbel een ondersteunend metanarratief in relatie tot het seksueel misbruik hebben gevonden, namelijk in de persoon van Tamar, in het verhaal van Tamar en Juda (Genesis 38) en in de persoon van Maria Magdalena.

'Willeke' (60): Toen het plaatje eenmaal compleet was en ik 'het' wist, heb ik me erg verbonden gevoeld met Tamar, de schoondochter van Juda. Zij werd door haar vrome schoonvader voor zijn eigen plezier gebruikt maar ze hield daarbij zelf de macht in handen.

'Titia' (55): (...) met Maria Magdalena, daar heb ik me verbonden mee gevoeld, met die prostitutie, om dat hoerige (...) omdat ik ook niets anders weet en ik ook zoveel mannen gehad in mijn leven (...)

In twee verhalen komt Maria, de moeder van Jezus, als identificatiefiguur naar voren, nadrukkelijk in haar rol als moeder en niet als de maagd Maria.

'Annelies' (37): Voor mij is zij oermoeder (...) omdat ik mijn moeder gemist heb (...) en heb ik haar ergens voor nodig dan visualiseer ik voor mijzelf even de oermoeder. Dan ga ik in gedachten er even naartoe en vraag ik: "Wat zou nou voor mij het beste zijn om te gaan doen?" (...) Bij Maria wordt ik zacht, voel ik de ontberingen ook weer, hoe ze het leven echt hebben genómen.

'Titia' (55): (...) maar ik heb Maria, en niet de maagd Maria, maar moeder Maria. De onvoorwaardelijke liefde, omdat ik dat toch ervaren heb naar mijn eigen kind toe... (...) en dat er geen plaats voor haar was....

Job en Jozef komen ook voor als positieve identificatiefiguren, omdat ook zij alles kwijtraakten. Bij Job komt daar voor één respondent nog de woede van Job bij, dat dat dus mag, en bij Jozef dat uiteindelijk de waarheid tóch aan het licht komt.

'Renate' (50): Ik heb wel heel goede gesprekken met hem gehad over Job, want er ging toen een preek over Job en dat was natuurlijk mijn maatje, want ja... Job ontviel alles..

'Margreet'(51): Ik heb heel lang gedacht van: "wacht maar, net zoals Jozef, eens komt de waarheid aan het licht".

Hoe verschillend de ervaring met bijbelverhalen of bijbelse personen kan zijn, wordt duidelijk als een andere vrouw vertelt juist zoveel moeite met het verhaal van Job te hebben, omdat hem alles door God werd aangedaan, in ieder geval onder zijn toelating.

'Irma'(70): Maar iets in mij heeft zich krachtig verzet tegen opmerkingen dat alles wat mij overkomen en aangedaan is, van God kwam. Zoals bij Job. Dat Hij er een bedoeling mee had. Nee, nee en nog eens nee. Zo is God niet.

Drie verhalen uit de Bijbel worden genoemd als bijzonder slecht of moeilijk voor slachtoffers van seksueel misbruik, namelijk het verhaal van Lot en zijn dochters (Genesis 19:30-38), het verhaal van de dochter van Jefta (Richteren 11: 30-40) en het verhaal van Amnon en Tamar (2 Samuël 13). In het verhaal van Lot en zijn dochters wordt de schuld van de incest bij de dochters gelegd, het verhaal van Jefta en zijn dochter laat de absolute macht van de vader over zijn dochter zien, en in het verhaal van Amnon en Tamar is het slachtoffer (Tamar) volledig weggeschreven en daarmee monddood gemaakt.

8.6.2.5. Verbinding van het eigen verhaal met Gods verhaal

In sommige verhalen is te zien dat het eigen verhaal wel geplaatst is binnen dat grote verhaal van God en mens, maar niet in relatie tot haar slachtoffer zijn van menselijk kwaad. In deze verhalen gaat het dan vooral om de eigen relatie met God en de vragen van Gods plaats en rol bij het kwaad dat haar werd aangedaan. Daarnaast is er soms sprake van het gelijkschakelen van de (erf)zonde die ook het slachtoffer heeft, met de zonde die de dader begaan heeft door incest te plegen.

'Loes'(39): Maar door de tijd heb ik ook mezelf leren kennen, mijn eigen wangestalte. Niet in de zaak van incest, daar ben ik vrij van. Maar ik ben nochtans in andere dingen niet beter dan hij is, ik heb zo mijn zonden. We zijn van dezelfde lap gescheurd.

'Cynthia'(43): Ze las vaak in haar bijbeltje om troost te zoeken. (.) Ze zag vaak Gods leiding in haar leven. Op een gegeven moment accepteerde ze haar verleden en zag dat ook zij zonde heeft.

In een paar verhalen wordt verteld dat ook binnen een evangelische leer, waarin Jezus als Redder en de ultieme Verlosser van alle problemen een grote plaats inneemt, er geen plaats is voor het slachtoffer-zijn en de gevolgen van het misbruik. Gevolgen benoemen als komend van de duivel roept bovendien angst op.

'Elise'(58): Er is een paar keer tijdens de conferentie gezegd dat het nu tijd was om te stoppen met graven en spitten in m'n verleden. Het is goed geweest, maar nu is het genoeg. Ik denk dat het goed is dat we er nu een punt achter zetten en verder vertrouwen we gewoon op de Heer(..) Niet dus. Geen punt, gewoon een komma en doorgaan.

'Renske'(60): Bij gelovige mensen is weleens beweerd dat er een soort duivel in me zat en die moest er uit. Ik had hier geen weerstand tegen, dus liet het gebeuren, de handopleggingen en zo (..)

'Wietske'(47): Ooit vertelde ik iemand over beelden van mijn vader, dat hij er nog zo vaak is, zeker in de nacht. Zij zei toen dat dat duivelse machten zijn, juist omdat ik zoek naar God gaat de duistere wereld aan mij trekken (..)

De sterkste verbinding die er in de verhalen gelegd wordt tussen het eigen verhaal en het grote verhaal van God en mens, en die het meeste voorkomt, is wanneer er gesproken wordt over vergeven. Dan is er duidelijk sprake van een sterk metanarratief, dat echter problemen geeft en niet altijd ondersteunend is voor deze vrouwen en hun herstelproces.

8.6.2.6. Vrouwvisie, seksualiteit en lichamelijkeheid

De ervaring is er in de verhalen dat er vanuit de Bijbel en in bijbeluitleg, impliciet of expliciet een visie op de vrouw naar voren komt als de mindere, de slechte, de verleidster, de hoer, en geroepen tot onderdanigheid aan de man.

'Greet'(56): En die verboden vruchten en die Eva, dat moet ook allemaal maar geschraapt! Dat...dat...als vrouw ben je sowieso, kom je uit de man voort, en die heeft dan de heerschappij over de vrouw (...) en dan is het ook nog weer iemand die de verleiding vertegenwoordigt.....nou dat moet gewoon allemaal weg!

Er is soms moeite met het voorstellen van seks en seksualiteit als prachtige gave van God. Het is begrijpelijk dat vrouwen met een incestervaring dit zo niet kunnen zien en dat dit problemen met het godsbeeld kan veroorzaken. Zo is ook het beeld van het lichaam als de tempel van de Heilige Geest en de oproep om daar zorgvuldig mee om te gaan, niet gemakkelijk voor vrouwen met een incestervaring. Tegelijkertijd is er de beleving dat er in de kerken nog steeds (te veel) gezwegen wordt over lichamelijkeheid en seksualiteit, en dat seksueel (of ander) misbruik van kinderen geen aandacht krijgt.

'Karin'(21): Er zijn wel dingen in mijn geloof die ik heel moeilijk vind en waarbij het misbruik misschien wel een rol speelt. Bijvoorbeeld dat God seks heeft gegeven als een geschenk als de ultieme vorm van liefde tussen een man en een vrouw. Ik kan seks nog steeds niet zien als een daad van liefde.

'Wendy'(49): Ik hoorde in de kerk en op Bijbelstudies wel eens spreken over het wonder van de seksualiteit en had dan altijd het gevoel dat ik iets had gemist (..) Seksualiteit bracht mij alleen maar in verwarring die maakte dat ik het uit de weg wilde gaan.

'Wietske'(47): Lichaam als tempel van de Heilige Geest, het is zo bezoedeld.

'Renate'(50): Twee weken geleden hadden wij een dominee die had het over de verschrikkelijke dingen die gebeuren in de wereld, in de gemeentes, in de gezinnen, zoals misbruik. Ik denk: "Eindelijk eens een keertje iemand die het gewoon zegt!"

8.6.2.7. Algemene christelijke uitspraken

Ten slotte komen er nog een aantal algemeen gebruikte uitspraken in de verhalen voor die voor een overlevende van incest als moeilijk of pijnlijk ervaren kunnen worden. Deze worden genoemd, zonder ze verder hier uit te werken, omdat ze niet direct tot de vragen van dit onderzoek behoren, al raken sommige ervan wel aan het godsbeeld.

God doet alle dingen medewerken ten goede. Dit kan als positief of negatief ervaren worden.

'Irma'(70): "Alle dingen werken mede ten goede voor hen die van God houden". Voor mij is dit geen pastoraat meer, maar inquisitie van het incestslachtoffer.

'Diana'(56): En toen het zo aardedonker werd om mij heen, dat God ons nooit zou kunnen accepteren met deze lelijkheid, toen was er een fluisterend iets...zoiets van: stil maar, wij weten er van en als je ons blijft liefhebben, zal het je medewerken ten goede...Romeinen 8:28...Dat gaf toen een enorme troost en steun!

Boos zijn en haten mag niet.

'Jitske'(47): Mijn grootste probleem was dat ik overal hoorde dat je niet mag haten en je vijanden moet vergeven. Eigenlijk liep ik daarmee vast. Ik kon dat niet. Ik denk echt dat ik hem uit de grond van mijn hart haatte en vergeven was wel zo ongeveer het laatste wat ik zou doen.

God geeft kracht naar kruis, God geeft lasten te dragen die je dragen kunt.

'Renate'(50): (...) en ook niet die onzin van 'God geeft kracht naar kruis', want dan geeft God ook kracht om....als je verkracht wordt door je vader....dat....dat geloof ik niet.

'Wietske'(47): Ik kan ook niks met het zo gemakkelijk zeggen dat God uitkomst geeft of zo. God geeft kracht naar kruis, je bent zo sterk omdat je veel te dragen hebt, maar God voorziet. Ik dacht dan altijd: liever iets minder sterk (..)

Je moet maar bidden om kracht.

'Alma'(54): Het geloof werkte vaak belemmerend, omdat er dan gezegd wordt dat je moet bidden om kracht, terwijl ik helemaal geen kracht kon/kan vinden in gebed.

Overgave aan God, God moeten vertrouwen.

‘Jacolien’(24): Op de conferenties kwam ook veel het onderwerp “overgave” aan de orde. Maar hoe kan ik mij aan een God overgeven die zulke dingen als verkrachting toelaat?

Uw wil geschiede.

‘Irma’(70): “Uw wil geschiede..”(W)wiens wil? En wat is de sanctie als je je eigen wil volgt?

‘Jolanda’(54): Na een tijd sprak ik het Onze Vader uit en hoorde mezelf zeggen: “Uw wil geschiede..”, en “gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren.....” Moet ik echt mijn vader vergeven? Ja, God wil dit echt! Uw wil geschiede! Ik heb echt geworsteld.

Beelden van (een veilig) thuis of gezin. Het geliefde verhaal van de verloren zoon bijvoorbeeld, kan voor een incestoverlevende juist bedreigend zijn.

‘Renske’(60): Maar het is niet het verhaal van de verloren zoon die terugkeert. Een mooi plaatje, maar zo een vader is een incestdader niet. Hij staat wel met open armen te wachten, maar voor heel iets anders.

Beelden van Gods liefde kunnen ook bedreigend zijn.

‘Juliët’(53): Als je als gezin kerkelijk meelevend bent, dan is het zo “gemakkelijk” om Bijbelteksten aan te halen. Dat uitspraken en beelden van Gods liefde bedreigend kunnen zijn, daar wordt niet aan gedacht.

Naast alle moeite die er is, wordt er ook veel verteld over ondersteuning vanuit het christelijk geloof.

8.6.2.8. De Bijbel

Hoewel de Bijbel (en dan vooral het Oude Testament) voor enkelen nog steeds bedreigend of beangstigend is, overheersen in het geheel van de verhalen toch de vele bijbelgedeelten die nu of al eerder in het leven als ondersteunend ervaren zijn. Soms wordt expliciet gezegd dat God door de woorden heen, tot haar sprak en haar met deze woorden uit de Bijbel troostte. Het meest genoemd worden de psalmen²³, waarin herkenning gevonden wordt, in het leed, maar ook in de ervaring dat God nabij is en helpt:

- De psalmen 13, 23, 27, 42, 91, 121 en 130 in hun geheel.
- Psalm 50:15: *Roep Mij aan ten dage der benauwdheid, Ik zal u redden en gij zult Mij eren.*

²³ Ik geef ze hier weer in de vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap van 1951, omdat dit de vertaling is waar de meeste respondenten mee opgroeiden en die gebruiken in hun verhaal (naast de Statenvertaling, die soms ook gebruikt wordt).

- Psalm 56:4 (oude berijming): *Gij weet o God hoe 'k zwerven moet op aard'/mijn tranen hebt G'in Uwe fles vergaard/is hun getal niet in Uw boek bewaard,/niet op Uw rol geschreven (..)*
- Psalm 34: 19: *De Here is nabij de gebrokenen van hart en Hij verlost de verslagenen van geest.*
- Psalm 18: 30: *(..) en met mijn God spring ik over een muur.*
- Psalm 147:3: *Hij geneest de verbrokenen van hart en verbindt hun wonden.*
- Psalm 27: 6 (oude berijming): *Want schoon ik zelfs van vader en van moeder/verlaten ben, de Heer' is goed en groot/Hij is en blijft mijn Vader en Behoeder (..)*
- Psalm 42: 3 (nieuw berijmd): *Hart onrustig, vol van zorgen/vleugellam geslagen ziel/hoop op God en wees geborgen/Hij verheft wie nederviel (..).*
- Psalm 139 neemt een aparte plaats in de verhalen in. Enerzijds wordt deze psalm als heel troostrijk ervaren, namelijk dat God haar kent tot in haar diepste wezen en altijd bij haar is, maar anderzijds worden/werden precies deze noties juist als heel bedreigend ervaren.

'Myrthe'(40): Psalm 139 is een psalm die de alwetendheid van God bezingt. Ik was er altijd bang voor, maar nu is het een van mijn lievelingspsalmen. Dat Hij mij kent tot in het diepst van mijn hart en mij omringt in mijn staan, gaan en liggen. Dat maakt dat ik me zo veilig voel bij Hem.

'Irma'(70): Psalm 139 is jaren- en jarenlang een angstaanjagende psalm geweest. God was overal, aan Hem was niet te ontsnappen. Zelfs mijn denken, ja zelfs tot in het graf. Heel langzaam is dat omgeslagen, veelal ook door gesprekken. Nu is dat een psalm van vertrouwen geworden. Hij kent mij, Hij heeft weet van mijn strijd, van het grote verdriet dat op de bodem van mijn bestaan ligt.

'Wietske'(47): Ik kon niet meer bidden, in de kerk zijn, geloven in een God uit psalm 139. Een God die dit allemaal heeft geweten???

Behalve de psalmen, worden nog een aantal bijbelgedeelten genoemd die als ondersteunend ervaren zijn. Voor het Oude Testament is dat vooral uit Jesaja en een enkele keer uit Jeremia:

- Jesaja 42: 3: *Het geknakte riet zal Hij niet verbreken en de kwijnende vlaspit zal Hij niet uitdoven.*
- Jesaja 61: 1-3: *(..)Hij heeft mij gezonden om een blijde boodschap te brengen aan ootmoedigen, om te verbinden gebrokenen van hart (..), om alle treurenden te troosten (..).*
- Jesaja 43: 18 en 19: *Denkt niet aan hetgeen vroeger gebeurde en let niet op wat oudtijds is geschied; zie, Ik maak iets nieuws, nu zal het uitspruiten (..)*
- Jesaja 43: 1-3: *(..) Vrees niet, want Ik heb u verlost, Ik heb u bij uw naam geroepen, Gij zijt Mijn. Wanneer gij door het water trekt, ben Ik met u; gaat gij door rivieren, zij zullen u niet wegspoelen; als gij door het vuur gaat, zult gij niet verteren en zal de vlam u niet verbranden. Want Ik, de Here, ben uw God, de Heilige Israëls, uw Verlosser (..).*
- Jesaja 14: 3 en 4: *En het zal geschieden ten dage, wanneer de Here u rust geeft van uw smart*

en van uw onrust en van de harde dienst die men u heeft laten verrichten, dat gij dit spotlied op de koning van Babel zult aanheffen: Hoe heeft de drijver opgehouden, opgehouden is de verdrukking!

- Jeremia 29: 11: *Want Ik weet welke gedachten Ik over u koester, luidt het woord des Heren, gedachten van vrede en niet van onheil, om u een hoopvolle toekomst te geven.*

Uit het Nieuwe Testament worden eveneens gedeelten genoemd die als ondersteunend of bemoedigend ervaren zijn/worden:

- Mattheüs 11: 28-30: *Komt tot Mij, allen die vermoeid en belast zijt, en Ik zal u rust geven; neemt Mijn juk op u en leert van Mij, want Ik ben zachtmoedig en nederig van hart, en gij zult rust vinden voor uw zielen; want Mijn juk is zacht en Mijn last is licht.*
- Mattheüs 10: 28: *En weest niet bevreesd voor hen die wél het lichaam doden, maar de ziel niet kunnen doden (...).*
- Mattheüs 18: 6: *Maar een ieder, die een dezer kleinen, die in Mij geloven, tot zonde verleidt, het zou beter voor hem zijn, dat een molensteen om zijn hals was gehangen en hij verzwolgen was in de diepte der zee.*
- Marcus 5:36: *Wees niet bevreesd, geloof alleen.*
- Johannes 16: 33: (...) *In de wereld lijdt gij verdrukking, maar houdt goede moed, Ik heb de wereld overwonnen.*
- Colossenzen 1: 13: *Hij heeft ons verlost uit de macht der duisternis en overgebracht in het Koninkrijk van de Zoon zijner liefde, in wie wij de verlossing hebben, de vergeving der zonden.*
- Romeinen 8: 18: *Want ik ben er zeker van dat het lijden van de tegenwoordige tijd niet opweegt tegen de heerlijkheid die over ons geopenbaard zal worden.*
- Romeinen 8: 37-39: *Maar in dit alles zijn wij meer dan overwinnaars door Hem die ons heeft liefgehad. Want ik ben verzekerd dat noch dood noch leven, noch engelen noch machten, noch heden noch toekomst, noch krachten, noch hoogte noch diepte, noch enig ander schepsel ons zal kunnen scheiden van de liefde Gods, welke is in Christus Jezus, onze Here.*

8.6.2.9. Liederen en gedichten

Liederen, liedteksten en gedichten worden regelmatig genoemd in de verhalen (zie *bijlage liedteksten en gedichten voor een selectie*). Er wordt iets van henzelf in herkend, er worden woorden gegeven aan wat zelf niet verwoord kan worden soms.

'Lisanne'(53): Muziek en gedichten, die konden vaak zo duidelijk 'vertellen' wat je voelde van binnen.

'Wietske'(47): Muziek kan mij ook vaak helpen, sommige teksten van Noa en Gabriella's Song uit 'As it is in heaven'.

Bestaande liedteksten worden het meeste in ondersteunende zin genoemd en dan gaat het zowel om ‘seculiere’ teksten als om religieuze liederen. Daarbij zijn twee typen te onderscheiden: de teksten die iets weergeven van de ellende die (onder meer) incest veroorzaakt en die daarbij bemoedigende woorden spreken, en de teksten die troost en bemoediging van God/Jezus weergeven. Van de eerstgenoemde soort liedteksten worden genoemd: teksten van Noa, van Nancy Day, Gabriella’s Song, Rosa van Elly en Rikkert, liedjes van Elly en Rikkert in het algemeen, Broken things van Julie Miller, een lied van Rolof Mulder. Soms wordt er een deel van een liedje genoemd dat herkenning gaf.

‘Wietske’(47): Las laatst weer eens een stukje van een liedje dat ik ooit eens kreeg:

*Vroeg hij: “Wil ik proberen
je ook mijn spel te leren”
Ik knikte en hij terstond
kuste me op m’n mond
Toen heeft-ie mij het spel geleerd
en meer nog dan ik had begeerd
hij stal de teerste snaren
die ik nog wou bewaren
Ik speelde als volleerde
het spel dat hij me leerde
het had alleen een and’re kleur
ik speelde het in mineur
Hij stal de teerste snaren.....*

...en mijn gebed. (...). Elly en Rikkert hebben zo’n liedje “je bent anders, anders dan de rest, al doe je zo je best...” zo’n herkenbare tekst. Want het heeft me anders gemaakt en dat ook nog eens te aanvaarden.....(....) Ergens zitten er nog een paar regels in mijn hoofd:

*“Als het lied van je hart geen refrein meer kent
weet dat ik op je wacht
en de tonen voor je zing”.*

‘Renske’(60): Ik was verbaasd toen ik later Elly en Rikkert het liedje Rosa hoorden zingen. Het ging over mij!

Door te luisteren als slachtoffer naar dit liedje word je getroost en herkend en bevestigd, dat ruimt op om de weg naar God terug te vinden.

Liedteksten die spreken over troost van God of Jezus, worden veel genoemd en variëren sterk, van liederen van Johannes de Heer tot Opwekking, gezangen uit het Liedboek voor de Kerken, kinderliedjes, en liederen die vooral door koren gezongen worden. Een paar voorbeelden: Als g’in nood gezeten, Wat de toekomst brengen moge, Jezus ga ons voor, Neem Heer mijn beide handen, Op bergen en in dalen, Heer ik kom tot U, Leid mij naar Uw heiligdom, U behoort ik toe, Lord I stretch my hands to you. Soms wordt ook maar een enkele regel genoemd.

‘Jacolien’(24): Ook daar sprak een lied mij enorm aan: ‘Want waar vergeving is, daar zal genezing zijn.’

‘Iрма’(70): Wat liederen betreft: Lied 223 zal ooit zeker gezongen worden bij mijn begrafenis: Gods goedheid is te groot, voor het geluk alleen, zij gaat in alle nood door heel het leven heen! (Barnard) (...) En wat mij altijd weer ontroert, is het lied: “Zolang wij ademen”, waarin de woorden: “al is mijn stem gebroken, mijn adem zonder kracht, het lied op and’re lippen draagt mij dan door de nacht.”(Sytze de Vries).

Behalve in de psalmen, wordt er ook herkenning in de worsteling met God gevonden in sommige gezangen uit het Liedboek voor de Kerken:

*‘O Heer, verberg U niet voor mij/ wanneer ik mij verberg voor U/ Gij weet het, ik ben bang voor U/ ontwijk U en verlang naar U/ O ga niet aan mijn hart voorbij (Lied 395),
‘Waarom moest ik Uw stem verstaan?/ Waarom Heer moet ik tot U gaan/ zo ongewende paden?/ Waarom bracht Gij/ die onrust mij/ in ’t bloed, is dat genade?(...)Want ik zie voor mij kruis na kruis/ geen enkel huis waar ik nog rust zou vinden. Kom ik zo echt/ bij U terecht,/ ben ik wel uw beminde? (Lied 484).*

De kracht van liederen heeft als keerzijde dat waar er teksten als pijnlijk of schadelijk ervaren worden, deze extra hard binnenkomen.

‘Jennie’(63): Er waren veel liederen die ik niet kon zingen, dan barstte ik in huilen uit.

Kinderliedjes die in dit verband worden genoemd, zijn: ‘Hoger dan de blauwe luchten’ (woont de Vader in de hemel die van alle kinderen houdt), ‘Er gaat door alle landen een trouwe Kindervriend’ (en gaat dat kind ter ruste, die Vriend verlaat het niet, bewaakt getrouw zijn bedje dat het geen kwaad geschiedt).

Het meest wordt gezegd over liederen waarin God als Vader wordt voorgesteld. Daar overheerst de pijn.

‘Patricia’(43): Bepaalde liederen moet ik bijna bij overgeven. Ze maken me misselijk doordat ik er maar niet vanaf kom, dat ik ze verkeerd associeer. Zoals bij: ‘U tilt mij op, neemt mij in Uw armen’, en ‘als een kind bij de Vader op schoot’, maar eigenlijk alle liederen waarbij het accent ligt op het Vaderschap van God.

‘Iрма’(70): “Heer ontferm U over ons, open uwe Vaderarmen (Lied 444:3), als zo over God gesproken wordt, raakt dat fel aan de pijn, immers wanneer dat gebeurde (als het al gebeurde) dan was het meestal omdat er verwacht werd dat er grensoverschrijdend ‘lief-zijn’ tegenover stond.(...) “Vader wat Gij doet is goed...”(lied 293:1) en ‘loop ik met gesloten ogen, aan des Vaders trouwe hand’(lied 293:4) botsen met alles wat ervaren is, immers: wat gebeurde er dan? Wat vader deed was goed....voor hém, zal het met ‘God de Vader’ niet net zo gaan?

'Wietske'(47): (...) de psalm (psalm 103:5, nieuw berijmd): 'zoals een vader liefdevol zijn armen...', er was geen ruimte voor dat meisje van toen en voor wie ik nu ben. Ik heb het nooit kunnen zingen en heb nog niet een manier gevonden om me te wapenen tegen wat ik niet wil, niet kan horen.

Als absoluut dieptepunt wordt genoemd gezang 487:2 uit het Liedboek voor de Kerken, waarin Huub Oosterhuis dicht: *Hij doet met ons, Hij gaat ons in en uit/(..)/ De Heer wil ons bewonen als zijn huis/plant als een boom in ons zijn eigen leven,/ wil met ons spelen, neemt ons tot zijn bruid (...)*²⁴

'Iрма'(70): Dit zou uit het liedboek geschrapt moeten worden! Dit is voor seksueel misbruikten misschien wel de grootste uitglijder als het om taalgebruik gaat.

'Renate'(50): En heel veel liederen zijn grensoverschrijdend.....Huub Oosterhuis.....ik ga jou in en uit en dergelijke.....nou ik krijg het m'n strot niet uit.

Voor de gedichten geldt ongeveer hetzelfde als voor de liedteksten, al worden hierbij geen als schadelijk ervaren gedichten genoemd. Gedichten van anderen worden vooral genoemd als troostend en bemoedigend, enkele andere geven de moeite en strijd weer die de incestervaring veroorzaakt heeft, met soms ook (de hoop op) het herstel.

'Wietske'(47): Ik had eens een gedichtje gelezen:

"Kom klein meisje

Leg je hand maar in de mijne

Dan gaan we samen

Al die donkere gangen door

Jij weet de weg

En ik

Ik doe het licht aan."

Toen bij lange na niet kunnen beseffen hoe lang de gangen zijn en ook hoe donker.

Meerdere respondenten vertellen dat ze zelf gedichten geschreven hebben, die soms zelfs uitgegeven zijn. In die gedichten worden de eigen ervaringen in relatie tot de incest weergegeven, maar vooral ook de relatie met God en de strijd met Hem. In andere gedichten wordt juist de nadruk gelegd op de ervaren hulp van God en worden anderen bemoedigd om vol te houden.

'Sacha'(34):

"Heer,

Soms is de pijn zo diep

24 In het Liedboek (Zingen en bidden in huis en kerk) dat in 2013 werd uitgegeven, komt dit lied niet meer voor.

*de wanhoop zo groot
 dat ik me afvraag hoe ik hier ooit doorheen kom
 Zoekend naar mezelf
 Ergens diep van binnen
 Vraag ik me af wie ik zelf ben
 Of ik er nog wel ben
 Ik probeer sterk te zijn
 Te strijden
 Maar soms lukt het gewoon niet meer
 Het enige dat ik dan wil
 Het enige dat ik dan nodig heb is iemand die me vasthoudt
 Die zegt dat het goedkomt.(...)
 “(...) Heer, ik weet wel dat U er bent
 Maar ik ben vaak zo slecht
 Dat ik niet kan geloven
 Dat U van mij houdt, echt
 Dan ben ik alleen maar bang voor U
 Bang voor afwijzing, bang voor Uw boosheid
 Maar Heer, dan vergeet ik gewoon
 Uw grote barmhartigheid
 Heer, er staat in Uw Woord
 Dat U alle tranen hebt geteld
 Dat U ze bewaart in een kruik
 Maar Heer, waar was U toen ik zo had gehuild? (...)*

‘Kristel’(74):

*(...) Als je Jezus vasthoudt en je blijft Hem trouw
 dan komt vrede en blijdschap in je leven
 Je ziet het op deze wereld nog niet zo gauw
 maar Jezus zal je de overwinning geven!*

8.6.2.10. Uitspraken en beelden

Ten slotte worden ook regelmatig ondersteunende uitspraken, of beelden genoemd, zoals het beeld van het gedragen worden als op arendsvleugelen, het borduurwerk van Corrie ten Boom (wij zien de onderkant, God de bovenkant), het gedicht van de voetstappen in het zand (dat er in de moeilijkste periode maar één paar voetstappen was, omdat hij/zij toen gedragen werd door God).

Een mooi beeld over narigheid waaraan iemand kapot kan gaan, maar waar misschien ook anders mee omgegaan kan worden, geeft ‘Renske’(60), als oproep en bemoediging, in het beeld van de spiegel en de spons: *‘Ik vergelijk het met de spiegel en de spons: de spiegel ziet*

het wel, haarscherp zelfs, maar neemt het niet in zich op. Weer schoon en klaar om een volgend beeld op te nemen. Een spons echter zuigt zich helemaal vol met de aller vieste troep en gaat stinken en schimmelen en rotten als hij niet wordt schoon geknepen. Je hebt de keus een spiegel of een spons te zijn. Mocht je toch iets opgenomen hebben van vuiligheid, dan wordt het tijd eens uit te wringen.'

9. DE GODSBEELDEN IN DE VERHALEN

9.1. Inleiding

De hoofdvraag van dit onderzoek is: *“Welke rol geven volwassen vrouwelijke overlevenden van incest in hun levensverhaal aan hun godsbeelden in relatie tot hun incestervaring en in relatie tot hun eventuele posttraumatische groei?”*

De drie kernconcepten in deze vraagstelling, godsbeelden, incest en posttraumatische groei, zijn complexe concepten. Dat kwam in de hoofdstukken vier, vijf en zes al naar voren. In het vorige hoofdstuk werd er gekeken naar de incest in de verhalen, in dit hoofdstuk wordt specifiek gekeken naar de godsbeelden waarover verteld wordt en in het volgende hoofdstuk gaat het over de posttraumatische groei. Ten slotte is er de vraag naar de mogelijke verbindingslijnen tussen deze drie concepten: zijn deze er en hoe zien deze er dan uit?

Om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden zijn de volgende deelvragen geformuleerd:

1. *Welke (aspecten van) godsbeelden zijn aanwezig in de levensverhalen van respondenten, hoe ontwikkelen deze zich en welke factoren spelen daar een rol bij, door henzelf genoemd en/of bekend uit de literatuur?*
2. *Welke relatie leggen respondenten tussen (aspecten van) hun godsbeelden en (aspecten van) hun incestervaring en/of herstelproces en welke factoren spelen daar een rol bij, door henzelf genoemd en/of bekend uit de literatuur?*
3. *Is er in de levensverhalen sprake van groei na de periode van incest? Van welke aard is deze groei? Welke factoren spelen een rol bij deze groei, door respondenten genoemd en/of bekend uit de literatuur?*
4. *Welke relatie leggen respondenten tussen (aspecten van) hun godsbeelden en hun posttraumatische groei en welke factoren spelen daar een rol bij, door henzelf genoemd en/of bekend uit de literatuur?*
5. *Welke relatie ligt er tussen de incestervaring en de posttraumatische groei, door respondenten genoemd en/of bekend uit de literatuur, en welke factoren spelen daar een rol bij?*

In dit hoofdstuk worden de eerste twee deelvragen beantwoord. In het volgende hoofdstuk komen dan de andere drie deelvragen aan de orde. Factoren die genoemd worden in de verhalen zijn ‘slechts’ factoren en hoeven niet direct een causale relatie te impliceren, aangezien er in elk verhaal een veelheid aan variabelen aanwezig is. In dit hoofdstuk wordt eerst een schets gegeven van de godsbeelden zoals zij in het totaal van de verhalen naar voren komen. Daarna is er een groepering van verhalen op basis van de godsbeelden en wordt per groep bekeken welke rol aan deze godsbeelden gegeven wordt, hoe zij zich ontwikkelden in het levensverhaal en of en hoe er een verbinding met de incestervaring en het herstel gelegd wordt.

Daarna komt het specifieke beeld voor God als Vader aan de orde, gevolgd door hoe Jezus en de Heilige Geest in de verhalen naar voren komen. Het hoofdstuk sluit af met de weergave van wat er over de theodicee en de zingeving in de verhalen te lezen is.

9.2. Schets van de aanwezige godsbeelden

Het concept ‘godsbeeld’ is een containerbegrip en kan een grote variatie aan bewoordingen of beelden bevatten. Vaak zijn ze complex, waarbij psychologische en theologische aspecten met elkaar verweven kunnen zijn, en worden op veel verschillende manieren verwoord, soms ook in tegenstrijdige bewoordingen.

Twee voorbeelden:

‘Alma’(54): “God was voor mij een grote strenge agent, die alles zag en Hij heeft niet ingegrepen? Hij liet het zelfs keer op keer toe. Dat klopt voor mijn gevoel nog steeds niet. Later had ik meer het gevoel dat God een liefhebbende Vader was, maar daar geloof ik niet meer in. Een vader die zijn kind liefheeft, beschermt zijn kind. Op dit moment weet ik het niet meer en wil ik er niet teveel over nadenken wie of wat God is.

‘Jacolien’(24): “Een God die mij draagt, maar wat doe ik dan omdat ik zondig ben? En waar was Hij dan toen ik daar in dat bed lag en mijn broer mij misbruikte? Waarom heeft Hij dit toegelaten? Wie is Hij eigenlijk? Mag ik wel boos zijn op God? Waarom gebeurt dit? Wat vindt God eigenlijk van mij? Houdt Hij van mij of niet? God kan niet van mij houden, want ik liet het toe dat ik misbruikt werd. Ik heb het verzwegen. God vindt vast dat ik mij aanstel, dat ik maar gewoon door moet gaan (want dat zeiden mijn ouders ook). Maar, ik wist zeker dat Hij mij gedragen heeft, want dat was mijn ervaring.

Om beter zicht te krijgen op wat het nu precies is bij de godsbeelden dat een rol speelt in de verhalen, is er gebruik gemaakt van het onderscheid dat Janssen et al. (1994) maken in de verschillende dimensies van godsbeelden (zie par.6.3.2.). Zij onderscheiden twee dimensies, namelijk die van de attributies, en die van het handelen van God. Bij beide dimensies maken zij weer een verder onderscheid. Voor dit onderzoek worden deze dimensies gebruikt, met het onderscheid in passief en actief handelen. Het onderscheid in interne en externe attributies, en voor de interne attributies het verdere onderscheid tussen ethische en mystieke attributies, wordt voor dit onderzoek niet gebruikt vanwege de relatief kleine omvang ervan. Dit onderzoek beperkt zich tot het christelijk geloof en vrijwel alle respondenten zijn christelijk opgevoed. Een wezenlijk kenmerk van het christelijk geloof is een God die zich, in (geïnterpreteerde) openbaring en ervaring, zowel cognitief als emotioneel, laat kennen en die gericht is op ontmoeting en relatie met de mens (Berkhof, 2002, pp. 55 ev., 109 ev.; van den Brink en van der Kooi, 2012, pp.154 ev., zie verder hoofdstuk 6). Daarom is als vierde dimensie voor dit onderzoek aan deze drie voorgaande dimensies toegevoegd de relationele dimensie, dat zijn

alle woorden waarin een relationeel aspect zit, zoals vertrouwen, bang zijn, gehoorzamen, verlangen, praten met.

Aan de bewoordingen is al te zien dat het bij deze indeling in dimensies gaat over dimensies van een theïstisch godsbeeld, dat wil zeggen een godsbeeld met persoonlijke kenmerken. Wanneer er verteld wordt over de godsbeelden uit de jeugd, voldoet deze indeling, omdat alle respondenten op twee na, christelijk zijn opgevoed en het christelijke godsbeeld (voor wat betreft de hoofdstroom) gekenmerkt wordt door een godsbeeld als Persoon, zeker voor een kind. Voor de ontwikkeling van de godsbeelden door het leven heen tot op het moment van het vertellen van haar verhaal, voldoet deze beperkte indeling niet. Dan zijn er ook allerlei andere aspecten aan godsbeelden te ontdekken (abstracte, onpersoonlijke, deïstische, pantheïstische, panentheïstische). Deze worden, waar aan de orde, er dan apart bij vermeld. Over de relationele dimensie is in par. 6.2.3. al gezegd dat dit een complex begrip is. Enerzijds is er de betekenis van een verbinding of verbondenheid tussen twee mensen. De aard van deze relatie kan uiteraard sterk verschillen. Anderzijds kan er ook een relatie bestaan tussen een mens en concepten, dingen of verschijnselen. Dan is er meer sprake van een betrekking of een zich verhouden tot. Deze soort van relatie kan aanwezig zijn bij niet-theïstische godsbeelden of bij andere elementen uit verschillende levensbeschouwingen. Waar aan de orde, zal duidelijk gemaakt worden om welk van de twee 'soorten' relaties het gaat.

Op deze plaats volgt allereerst een schets van deze vier dimensies en de andere aspecten, zoals zij in de verhalen voorkomen, verdeeld naar de periode van de jeugd (voor en tijdens de incestperiode) en de periode daarna tot op het moment dat het verhaal verteld wordt. Per dimensie wordt allereerst de inhoud weergegeven, en vervolgens worden de aantallen voor de hele groep schematisch weergegeven, voor de periode van de jeugd, voor het moment van vertellen en voor de ontwikkeling tussen beide momenten. De inhoudelijke bewoordingen van de dimensies of aspecten daarvan, zijn van de respondenten zelf. Door de onderzoeker zijn vervolgens deze benamingen, waarin de beleving van dat aspect van de godsbeelden voor de respondent meekomt, benoemd als positief, negatief, problematisch of afwezig. Afwezigheid van een dimensie betekent slechts dat deze niet in het verhaal voorkomt, wat niet wil zeggen dat deze dimensie feitelijk ook ontbreekt bij de godsbeelden van deze respondent. Met problematisch wordt bedoeld dat de respondent moeite had/heeft met deze dimensie, er ambivalent over was, er zowel een positieve als een negatieve kleuring aan was (denk bijvoorbeeld aan het aspect 'macht' of 'rechtvaardig'), ermee streed of ernaar verlangde, enz. Met positief, respectievelijk negatief, wordt weergegeven dat de respondent die dimensie of dat aspect ervan als positief (bijvoorbeeld troostend, bemoedigend, ondersteunend), respectievelijk negatief (bijvoorbeeld bedreigend, beangstigend, belemmerend) ervaren heeft of ervaart. Ter wille van de leesbaarheid zal meestal gesproken worden over positieve, negatieve en problematische dimensies. Steeds moet dus bedacht worden dat het hierbij gaat om de beleving van de respondenten. Leidend bij het benoemen hoe de dimensie in het verhaal naar voren kwam, was dus de beleving van de respondent. Desondanks blijft deze termino-

logie enigermate subjectief en een waardeoordeel inhouden. Bovendien is er bij deze weergave niet verdisconteerd dat een vermelde dimensie qua frequentie en intensiteit in het ene verhaal anders kan voorkomen dan in het andere verhaal, er wordt slechts geteld op aantal verhalen waarin deze dimensie in die bewoordingen voorkomt. Het blijft hier dus een schets met grove lijnen.

9.2.1. De dimensie van de attributies

De dimensie van de attributies kenmerkt zich doordat deze veel voorkomt in de verhalen, vooral wanneer het over de jeugd gaat. Deze attributies laten zich duidelijk onderscheiden in een positieve, negatieve of problematische beleving.

'Rosanne'(28): Ik kan me nog steeds niet voorstellen dat die grote, machtige en liefdevolle God, die ik op mijn veertiende leerde kennen, zo iets als het misbruik zou toestaan. Het misbruik past simpelweg niet in mijn godsbeeld.

'Myrthe'(40): God was een strenge Rechter die geen onrecht en zonde door de vingers kon zien. (.....). De verwondering in mijn hart groeide over de genade en liefde die God aan zondaren wil geven. We keken terug naar mijn leven en alles wat daarin gebeurd was. Hoe God erbij was, mij vasthield en stukje voor stukje heelde wat gebroken was.

'Mechelien'(40): God was voor mij in die tijd een duivel zonder hoorntjes, die heel erg sadistisch was (Hij stond erbij en keek ernaar en wilde dat). Ik was enorm bang voor Hem. Verder vond ik dat er een enorme afstand was tussen God en mij. Ook had ik vaak het gevoel dat Hij in een huis heel ver weg woonde, zonder ramen of deuren, zodat Hij onbereikbaar was. Op dit moment is God alles wat goed is. God is voor mij niet iemand die in een hemel of zo woont, maar in mensen, dieren en dingen huist. God neemt die vorm aan die mensen nodig hebben.

Bij de als **positief ervaren** attributies is vooral aanwezig de liefde van God (in 25% van de verhalen), gevolgd door goed, groot en genadig (elk in 7% van de verhalen). Na de periode van de incest zijn deze eigenschappen frequenter aanwezig. In 37% van de verhalen komt Gods liefde voor, in 10% zijn goedheid en in 11% zijn grootheid en genade.

Bij de als **negatief ervaren** attributies is er een groot verschil te zien tussen die van de jeugd en die van de periode daarna. In de jeugd domineert het beeld van een straffende God (in 35% van de verhalen), een beangstigende God (in 30%), streng (19%), een God van regels, ver weg en ongenaakbaar, niet liefdevol of onder voorwaarden liefdevol (elk tussen de 19% en 13%). In de beschrijving van de leer die velen mee kregen in de jeugd, waren deze aspecten al te herkennen. Bij de negatieve attributies die genoemd worden voor de periode na de jeugd, komen al deze aspecten terug, zij het in minder verhalen (11% of minder), uitgezonderd het aspect van de liefde van God. Deze wordt in eenzelfde aantal verhalen nog steeds negatief benoemd als niet liefdevol, een betwijfelde of een voorwaardelijke liefde (in 18% van de verhalen).

Als **problematisch ervaren** attributies tijdens de incestperiode zijn vooral de genoemde

negatief ervaren attributies die angst oproepen voor een kind. Problemen zijn er ook wanneer negatieve attributies tegelijk voorkomen met (kennis van) positieve attributies. Als problematisch ervaren attributies na de incestperiode zijn vooral Gods liefde, in het bijzonder in relationele zin: “*ik weet wel van Gods liefde voor mij, maar....*” en dan volgen verschillende groepen van argumenten:

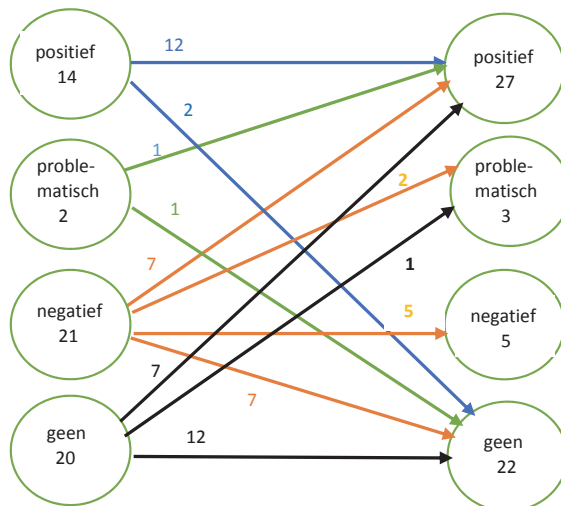
- zij die betrekking hebben op het zelfbeeld (*hoe ziet Hij mij? Wie mag ik zijn voor Hem?*)
- zij die wijzen op problemen met het vertrouwen (*maar wat gaat Hij dan doen? Hij mag niet dichtbij komen*).
- zij die wijzen op discrepantie tussen cognitie en emotie (*ik weet het wel, maar kan het niet ervaren*).

In deze problemen zijn duidelijk ook de gevolgen van de incest te herkennen, naast mogelijke andere factoren die deze problemen mede kunnen veroorzaken. Incest staat immers bekend om het aanrichten van schade aan het zelfbeeld en aan het vermogen tot vertrouwen, en ook om het veroorzaken van problemen op het terrein van de emoties (zie hoofdstuk 5).

Behalve problemen met Gods liefde zijn er ook problemen met de attributies van zijn macht en rechtvaardigheid: ‘*Waarom voorkwam Hij het niet en deed Hij niks? En straft Hij de dader(s), maar hoe dan en wanneer?*’ Dit punt zal terugkomen bij de bespreking van de theodicee.

Een derde probleem bij de attributies, zijn de attributies die aan een goede vader worden toegeschreven, maar niet aan God als Vader toegeschreven kunnen worden (mede) door de incestervaring. Dit zal bij de bespreking van het Vaderbeeld voor God terugkomen.

Opvallend is dat er op het totaal van de verhalen een duidelijke omslag te zien is naar positieve attributies. Tegelijk is er een opvallend groot aantal verhalen waarin deze dimensie niet (meer) voorkomt. De grootste stabiliteit vertonen de positieve attributies, maar ook de afwezigheid van deze dimensie. De negatieve attributies waaieren in gelijke mate uit naar positief of afwezig en zijn in iets mindere mate stabiel negatief.



9.2.2. De relationele dimensie

De relationele dimensie was minder duidelijk dan de dimensie van de attributies. In zeer veel verschillende bewoordingen werd deze dimensie van de godsbeelden omschreven.

'Lucia'(84): Niemand, ook God niet, kon van mij houden, niemand wil mij echt. Niemand geeft om mij. Ik kon ook niet echt van mensen houden. Ik wist niet wat dat was. De afgelopen jaren heb ik mogen leren dat Jezus Christus echt van mij houdt en ik een kind van Hem mag zijn. Nog steeds loop ik af en toe tegen dat ellendige wantrouwen op. Ook naar God. Ik weet dat Hij van mij houdt en ik heb veel geleerd, weet een heleboel en toch.....

'Ida'(57): In mijn herinnering leefde ik echt in een vanzelfsprekendheid en een natuurlijk besef van God die er altijd was en daarbij voelde ik me 'gezien' en gekend en alles was vertrouwd.(...) Pas veel later ben ik gaan begrijpen dat vanaf het eerste moment van het misbruik, mijn leven van het ene op het andere moment veranderde van open en oprecht zijn, zeker tegenover God, in een leven als in een grote leugen.(..) Als ik nu achteraf moet omschrijven hoe ik mijn geloof in God ben kwijtgeraakt dan kom ik maar op één verklaring/omschrijving: mijn vertrouwen in het leven werd zomaar in een klap beschaamd. En vertrouwen in het leven stond voor mij als kind gelijk aan vertrouwen op God.(...) Het misbruik heeft me afgesneden van mijn geloofsleven.

'Myrthe'(40 jaar): Ik heb geleerd dat ik echt alles aan God mag vertellen en dat Hij over alle dingen in mijn leven regeert. Dat Hij alles weet, tot de kleinste details toe. Psalm 139 is een psalm die de alwetendheid van God bezingt. Ik was er altijd bang voor, maar nu is het een van mijn lievelingspsalmen. Dat Hij mij kent tot in het diepst van mijn hart en mij omringt in mijn staan, gaan en liggen. Dat maakt dat ik me zo veilig voel bij Hem.

De vele bewoordingen van deze relationele dimensie waren te clusteren in **vier thema's**, elk met een als positief of als negatief te ervaren kant:

- nabijheid of afstand.
- verbondenheid/erbij horen of afwijzing/verlaten voelen.
- vertrouwen/overgave/veiligheid of wantrouwen/angst/onveiligheid.
- onvoorwaardelijke liefde of straf/liefde onder voorwaarden.

Vervolgens bleek er bij deze dimensie veeleer sprake te zijn van een glijdende schaal van positief naar problematisch naar negatief, in plaats van een duidelijk onderscheid zoals bij de attributies. De kwalificaties zijn dus tot op zekere hoogte arbitrair. De relationele dimensie blijkt in de verhalen een complexe dimensie te zijn, met veel verschuivingen en wisselingen, met al dan niet een blijvende worsteling of verlangen. De verhalen zijn niet altijd chronologisch verteld en dat betekent dat er soms gelijktijdig in het schrijfproces een deels positieve, deels negatieve en/of problematische relationele dimensie beschreven wordt. Deze gelijktijdigheid doet zich soms ook in het vertelde verhaal voor. Ten slotte is de relationele dimensie in de verhalen vaak sterk verweven met een van de andere dimensies, het meest met die van het passief handelen. Deze verwevenheid maakt de waardering van deze relationele di-

mensie soms lastig. Het voorbeeld van de liefde van God maakt dit duidelijk: *“Ik weet dat God van mij houdt, maar vaak vraag ik me af of dit wel echt zo is. Ik voel het namelijk niet zo”*. In dit voorbeeld is zowel een positieve als een problematische relationele dimensie te lezen, die gelijktijdig aanwezig zijn en die tevens benoemd kunnen worden als dimensie van het passief handelen.

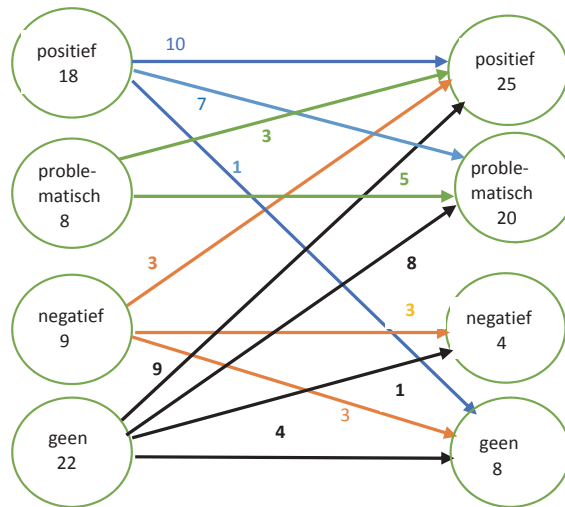
Bij het **positief** benoemen van de relationele dimensie zijn dominant aanwezig de woorden die nabijheid en erbij horen aangeven: nabijheid, gezien worden, gekend worden, vertrouwd, erbij horen, bij de naam geroepen zijn, kind van God zijn, gewild zijn, geborgenheid, verbondenheid. Vervolgens komen de woorden liefde en vertrouwen het meeste voor. Bij vergelijking van de vier verschillende thema's tijdens de jeugd en daarna, bleken de bewoordingen van vertrouwen, overgave en veiligheid verviervoudigd te zijn (van 16% naar 65% van de verhalen) en die over de liefde verdubbeld (van 11% naar 21%). De bewoordingen over erbij horen waren ongeveer gelijk gebleven (26% en 28%), die over nabijheid gestegen van 9% naar 14%.

Bij het **negatief** benoemen van de relationele dimensie staan de woorden die angst, wantrouwen en onveiligheid weergeven bovenaan, in 35% van de verhalen komen deze bewoordingen voor als het gaat over de jeugd. Voor de periode na de jeugd is dit vrijwel gehalveerd naar 18% van de verhalen.

Hetzelfde tekent zich af voor de woorden die de liefde van God afwijzen of betwijfelen, of die straf weergeven. Deze gaan van 18% naar 11%. Bewoordingen die afstand weergeven (afstand ervaren, Hem niet voelen, zich van Hem afkeren en/of Hem vervloeken), waren in 14% van de verhalen aanwezig, maar halveerden naar 7% wanneer het ging over de periode na de jeugd. De bewoordingen die een afwijzing inhouden (niet voor haar, verlaten voelen, in de steek gelaten voelen, afwijzing, niet welkom, niet luisteren) zijn hetzelfde in aantal gebleven (11%).

Problemen bij de relationele dimensie zijn overduidelijk en zeer frequent aanwezig in de verhalen, en dan vooral voor de periode na de incest, vaak tot het moment van vertellen toe. In de eerste plaats betreffen deze problemen de noties van vertrouwen, veiligheid en overgave, daarna Gods liefde voor haar, en ten slotte Hem niet dichtbij durven/kunnen laten komen. De problemen met de relationele dimensie zijn na de periode van de incest verviervoudigd: de problemen met vertrouwen/veiligheid/overgave zijn sterk vermeerderd (van 13% naar 46% van de verhalen), de problemen met verbondenheid/erbij horen ruim verdubbeld (van 6% naar 13%). Ook de problemen met Gods liefde zijn toegenomen (van 13% naar 18%), en die met nabijheid van God is ongeveer gelijk gebleven (14%).

Opvallend bij de relationele dimensie is dat de bewoordingen van vertrouwen/overgave/veiligheid sterk toegenomen zijn zowel in positieve als in problematische zin. In negatieve zin is dit thema het sterkste aanwezig in de periode voor/tijdens de incest. Als tweede lijkt de beleving van erbij horen of afwijzing een sterke beleving te zijn die zich slecht laat wijzigen. In onderstaand schema valt de ontwikkeling naar positief op, maar sterker die naar problematisch. Afwezigheid van deze dimensie vermindert flink. Stabiliteit is er vooral te vinden bij de positieve en de problematische waardering.



9.2.3. De dimensie van het passief handelen

Ook voor deze dimensie gelden, net als bij de relationele dimensie, de problemen van de grote variatie in bewoordingen, de onduidelijkheid voor wat betreft de waardering ervan, de complexiteit en de verwevenheid.

'Rosanne'(28): Waar Hij was in de tijd van het misbruik weet ik niet, ik weet wel dat Hij in de jaren erna altijd bij me is geweest om me er bovenop te helpen en me er doorheen te halen.

'Juliët'(53): Toch was God er, ook in het misbruik, al kan ik niet zeggen dat ik dat bewust heb ervaren.(...) Ik ben zelfs zover geweest dat ik geloofde dat God het begreep als ik een eind aan mijn leven maakte.

'Wendy'(49): Zelfs God scheen me niet te horen. Ik had vaak stilletjes naar Hem geroepen of Hij wilde maken dat het zou ophouden. Maar het hield niet op. God hoorde me kennelijk niet. Diep binnenin mij wist ik wel dat het anders was. Dat God óók zag wat er allemaal gebeurde met mij. Het kón toch niet anders dan dat Hij ook verdriet moest hebben om wat Hij in mijn slaapkamer zag gebeuren? Hij was toch mijn Vader en mijn Vriend?

De grote variatie in bewoordingen is geclusterd in **vier thema's**:

- Gods bestaan en zijn aanwezigheid toen en/of nu. Dit punt kan als vraag of probleem aanwezig zijn.
Het kan ook met ja of nee beantwoord zijn en elk daarvan kan dan als positief of juist als negatief ervaren zijn.
- Gods weten, zien en luisteren. Hier geldt hetzelfde voor: als vraag of als probleem, bevestigend of ontkennend en deze beide kunnen dan als of positief of negatief ervaren zijn.
- Gods liefde voor haar (houden van). Dit kan de vraag of het probleem betreffen, en als positief of negatief beantwoord worden.

- Gods betrokkenheid bij het misbruik. Dit kan in positieve zin zijn, dat Hij dit niet wil of er verdriet van heeft. Maar ook in negatieve of problematische zin kan dit voorkomen, vooral in de bewoordingen dat Hij het toeliet of liet gebeuren, of in de vragen waarom Hij het toeliet en het niet voorkwam of stopte.

Regelmatig komt de combinatie voor van de dimensie van het passief handelen met de dimensie van het actief handelen. Veel bewoordingen die gebruikt worden voor het passief handelen, hebben ook een relationele connotatie.

Bij de **positieve** bewoordingen van het passief handelen van God zijn twee groepen woorden dominant aanwezig. Als eerste de woorden die nabijheid aangeven: aanwezig zijn, erbij zij, nabij zijn, dichtbij zijn, meegaan. Als tweede de groep woorden die betrokkenheid van God op de respondent aangeven: zien, kennen, horen, weten van pijn en verdriet, begrijpen. Beide groepen woorden zijn ook relationele woorden en zijn bij die dimensie ook te herkennen als dominant aanwezig.

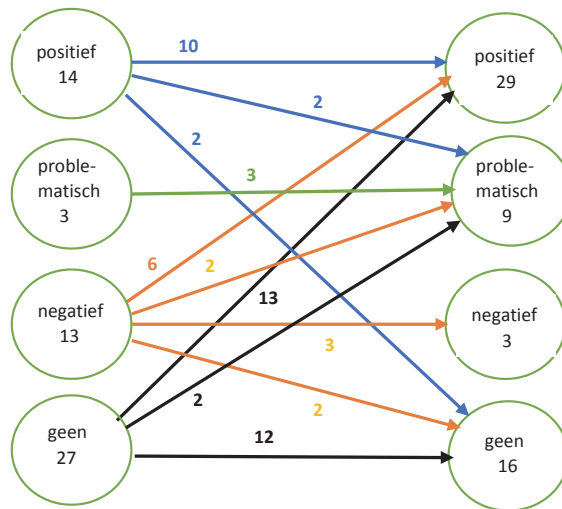
Er is een groot verschil te zien in het aantal positieve vermeldingen van Gods passief handelen ten tijde van de jeugd en daarna. Het aantal verhalen met woorden over Gods bestaan en aanwezigheid is meer dan vervijfvoudigd (van 13% naar 69% van de verhalen), en die met de bewoordingen dat Hij weet, ziet en hoort vertienvoudigd (van ruim 5% naar 51% van de verhalen). Het aantal verhalen met bewoordingen die gaan over Gods liefde is gestegen van 7% naar 21%, en het aantal verhalen waarin (in positieve zin) gesproken wordt over Gods betrokkenheid bij het misbruik steeg van 3,5% naar 10,5%.

Sterk **negatief** aanwezig zijn de woorden: Hij ziet alles, Hij weet alles, Hij is alomtegenwoordig, je kunt niet aan Hem ontsnappen (in 21% van de verhalen). Anders verwoord zijn dit ook attributies. Deze negatieve bewoordingen verdwijnen grotendeels wanneer het gaat over de periode na de incest (3,5%). In 25% van de verhalen wordt in negatieve zin gesproken over Gods bestaan en zijn aanwezigheid in haar leven. Dit percentage wijzigt naar 18% wanneer het gaat over de periode na de jeugd. De bewoordingen over Gods betrokkenheid bij het misbruik (in negatieve zin, dat Hij het maar liet gebeuren, dat Hij het toeliet) zijn in 9% van de verhalen aanwezig en wijzigen zich naar 5%. Bewoordingen over Gods liefde voor haar (in negatieve zin en als passief handelen) zijn niet aanwezig wanneer verteld wordt over de jeugd, maar komen voor de periode daarna voor in 5% van de verhalen (vooral dat God haar niet wil kennen en niet luistert).

Problematische bewoordingen zijn er niet veel. Voor de periode van de jeugd komen die maar in 5% van de verhalen voor en betreffen dan zowel Gods bestaan en aanwezigheid, als zijn weten, zien en horen, als zijn liefde. De problemen na de periode van de incest omvatten de vragen naar Gods aanwezigheid/afwezigheid bij de incest (11% van de verhalen), en waarom Hij toeliet dat de incest plaatsvond en voortduurde (11%). Behalve de bovengenoemde vragen, kwam als problematisch ook naar voren de vraag of Hij haar wel liefheeft (in 14% van de verhalen). Anders verwoord, is dit een (problematische) attributie.

Opvallend is dat er voor de periode na de incest een overvloed aan positieve bewoordin-

gen aanwezig is in het totaal van de verhalen, ruim vier keer zoveel als de problematische en negatieve bewoordingen samen. Deze laatste twee gaan ongeveer gelijk op. Hoewel de relationele dimensie en die van het passief handelen elkaar soms overlappen, is hier dus een duidelijk verschil te zien: bij de relationele dimensie is het aantal verhalen met positieve en problematische bewoordingen ongeveer gelijkelijk aanwezig op het moment van vertellen, maar bij de dimensie van het passief handelen overheerst het aantal verhalen met positieve bewoordingen. In onderstaand schema is te zien dat deze dimensie in de jeugd vaak afwezig is, en even vaak positief als negatief voorkomt. Er is een duidelijke wijziging naar een frequentere positieve waardering te zien, al wordt deze dimensie ook frequenter als problematisch ervaren op het moment van vertellen. De meeste stabiliteit is ook bij deze dimensie te vinden bij de positieve waardering en bij de afwezigheid van deze dimensie.



9.2.4. De dimensie van het actief handelen

De dimensie van het actief handelen blijkt bij analyse van de verhalen een heel ander beeld te geven dan de andere drie dimensies. Deze dimensie wordt het minste van alle dimensies genoemd voor de periode van de jeugd, in maar 21 verhalen tegenover de dimensie van de attributies in 37 verhalen, de relationele dimensie in 35 verhalen en de dimensie van het passief handelen in 30 verhalen. Daarentegen is deze dimensie heel frequent aanwezig wanneer verteld wordt over het leven na de incestperiode.

'Eveline'(54): Alle dank aan mijn hemelse Vader die mensen op mijn weg gebracht heeft om mij daarbij te helpen en die mijn wonden zal helen.

'Henriëtte'(31): Ik dank de Heer, Hij heeft mijn leven zo bijzonder gemaakt, door alles wat ik heb meegemaakt, maar bovenal dat Hij mij weer terug heeft gebracht naar de plek waar ik het liefste wil zijn, bij de Vader.

'Natanja'(56): Hij heeft me een goed verstand gegeven en Hij liet verschillende goede leerkrachten mijn pad kruisen. Ook gaf Hij me een goed doorzettingsvermogen, zodat ik niet helemaal kopje onder ben gegaan. Hij gaf me een zekere koppigheid, zodat ik niet jarenlang mezelf de schuld van de incest heb gegeven. En Hij heeft me ook weer op Zijn spoor gezet. Ik ben Hem heel dankbaar voor de twee priesters die mij geholpen hebben.

In een paar verhalen wordt over de jeugd verteld dat God droeg, zorgde, troostte of beschermde.

Bij de enkele verhalen met negatieve bewoordingen gaat het opnieuw over het straffen van God (anders verwoord is dit een attributie en deze kwam veel voor in verhalen), over het feit dat Hij niets deed tegen de incest of over de beleving dat Hij haar in de steek liet. In een groot deel van de verhalen (60%) wordt in een grote variatie aan bewoordingen positief gesproken over Gods actief handelen ná de periode van de incest. Daarmee is deze dimensie van 'groot gewicht' in de verhalen. Deze grote variatie aan **positieve** bewoordingen is geclusterd in **vijf thema's**:

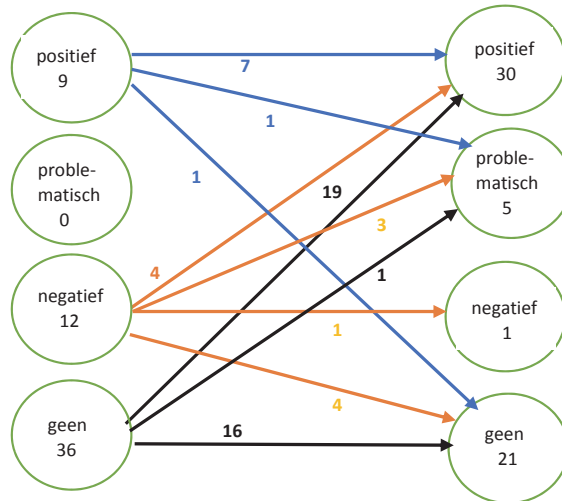
- alle woorden die het actieve helpen van God bij het omgaan met de incestervaring en bij het herstelproces weergeven. In 39% van de verhalen komt dit voor.
- alle woorden die weergeven dat God actief mensen aan haar gegeven heeft die helpen/geholpen hebben bij het leven na en met de incest, maar ook woorden die weergeven dat Hij kracht en eigenschappen gaf aan haarzelf die bijdroegen aan het herstelproces. In 35% van de verhalen wordt hierover verteld.
- alle woorden die God een actieve rol geven in het proces van heling en Hem de leiding van haar leven toeschrijven. In 27% van de verhalen is hier sprake van.
- alle bewoordingen die Gods actieve rol weergeven in vasthouden, dragen, zorgen en troosten, rust en vrede geven, beschermen. In 18% van de verhalen komen deze bewoordingen voor.
- vele woorden die God een actieve rol geven in het (her)vinden van het geloof en de relatie met Hem. Hierbij gaat het dan vooral over het 'grote verhaal', Gods verhaal met mensen, maar wel in de heel persoonlijke zin, en al dan niet in combinatie met het eigen verhaal en Gods rol daarin.

Er zijn voor de periode na de incest ook verhalen waarin **negatieve** bewoordingen voorkomen voor het actief handelen van God. Dit zijn dan vooral die woorden die weergeven dat God niet ingreep en haar niet beschermde (in 18% van de verhalen). Vervolgens enkele keren dat Hij ook nú niet zorgt, helpt en troost, of dat zij zich door God verworpen voelt.

Bij de **problematische** bewoordingen komen in enkele verhalen dezelfde woorden terug als bij de negatieve, namelijk dat Hij niet ingreep en niets deed, maar dan in vragende zin: 'waarom?'. Ook het straffen komt enkele keren terug in vragende zin en de vraag waarom Hij nu niet helpt.

Opvallend bij deze dimensie is dat hij zo weinig voorkomt in de periode van de jeugd en dat er op het moment van vertellen een grote onbalans is tussen positieve en negatieve bewoor-

dingen. Deze dimensie is samen met de dimensie van de attributies het meest afwezig op het moment van het vertellen. De grootste stabiliteit is te vinden bij de positieve waardering en bij de afwezigheid.



Taalkundig is deze dimensie regelmatig verbonden met de dimensie van het passief handelen, zoals bij zinnen als ‘Hij geeft...’, ‘Hij laat zien...’, ‘Hij wil...’. Ook inhoudelijk is er regelmatig een koppeling tussen de dimensies van het actief en passief handelen, met als duidelijkste voorbeeld ‘Hij zag het, maar Hij deed niks’.

9.2.5. Andere aspecten van de godsbeelden

In negentien verhalen is er sprake van andere aspecten van godsbeelden, in plaats van, of naast één of meer van de bovengenoemde vier dimensies. Hierbij gaat het dan om abstracte of onpersoonlijke aspecten van een godsbeeld, of om deïstische, panentheïstische of pantheïstische elementen.

‘Christa’(33): Maar ik geloof in een almachtig iets. Of je het nu God, Allah of wat dan ook noemt, vind ik niet belangrijk.

‘Ida’(57): Het woord God associeer ik met “iets” buiten mezelf en daar kan ik me niks meer bij voorstellen. Onlangs had ik een beeld dat het Goddelijke misschien voor mij “Adem” is, in alles zijn wij verbonden.

‘Margreet’(51): Uiteindelijk ben ik bij het woord gekomen van ‘grote ziel’...denk ik. Daar voel ik me het meest vertrouwd bij, omdat het ook niet mannelijk of vrouwelijk is en dichtbij mezelf.

‘Nicolette’(46): Ik geloof dat God gelijk is aan mens-zijn.

‘Willeke’(60): God is Alles in Allen, er kan niets gebeuren zonder Het.

‘Annelies’(37): Ik geloof wel in het goddelijke, en dat goddelijke dat ook in ons zit, elk mens heeft iets goddelijks.

9.2.6. Totaalbeeld

Wanneer de hele groep als een geheel genomen wordt, dan zijn er een aantal lijnen in te ontdekken. In de verhalen over de jeugd worden de godsbeelden grotendeels bepaald door de dimensies van attributies (37) en relatie (35), gevolgd door de dimensie van het passief handelen (30). In het heden zijn vooral de relationele dimensie en die van het passief handelen sterk vertegenwoordigd (49, resp. 41 keer). In eenderde van de verhalen is er tevens sprake van andere aspecten van godsbeelden dan de vier genoemde dimensies. Het totaalbeeld overziende van alle dimensies bij elkaar, is als eerste te concluderen dat er een flinke toename is van het aantal als positief gewaardeerde dimensies (van 55 naar 111). Behalve de stabiliteit van positief gewaardeerde dimensies, die bij alle vier te zien is, is deze toename vooral toe te schrijven aan de ontwikkeling van afwezig naar positief (48), waaraan de beide dimensies van het handelen de grootste bijdrage leveren, en aan de kanteling van negatief naar positief (20) waarbij er geen hele grote verschillen tussen de vier dimensies te zien zijn, al blijven de relationele dimensie en die van het actief handelen wat achter hierbij. In de tweede plaats valt op dat het aantal als negatief gewaardeerde dimensies flink is afgenomen (van 55 naar 13). Behalve de kanteling van negatief naar positief, dragen aan deze ontwikkeling vooral bij de stabiliteit van de negatieve waardering (12) en de ontwikkeling van negatief naar afwezig (16). Bij deze beide is de dimensie van de attributies het meest vertegenwoordigd. Het aantal dimensies waarbij nog problemen ervaren worden is vermeerderd van 13 naar 37, waarvoor de relationele dimensie voor meer dan de helft (20) verantwoordelijk is. Afwezigheid van dimensies is verminderd van 105 naar 67, waaraan de relationele dimensie en de beide dimensies van het handelen de grootste bijdrage leveren. In onderstaande schema's is het geheel van de waarderingen van de dimensies en de ontwikkelingen daarin, met de bijdrage van elke dimensie daaraan, weergegeven.

jeugd	attributies	relatie	passief handelen	actief handelen	totaal
pos.	14	18	14	9	55
probl.	2	8	3	0	13
neg.	21	9	13	12	55
afwezig	20	22	27	36	105

moment van vertellen	attributies	relatie	passief handelen	actief handelen	totaal
pos.	27	25	29	30	111
probl.	3	20	9	5	37
neg.	5	4	3	1	13
afwezig	22	8	16	21	67

ontwikkelingen	attributies	relatie	passief handelen	actief handelen	totaal
pos.naar pos.	12	10	10	7	39
pos. naar probl.		7	2	1	10
pos. naar neg.					
pos. naar afwezig	2	1	2	1	6
probl. naar pos.	1	3			4
probl. naar probl.		5	3		8
probl. naar neg.					
probl. naar afwezig	1				1
neg. naar pos.	7	3	6	4	20
neg. naar probl.	2		2	3	7
neg. naar neg.	5	3	3	1	12
neg. naar afwezig	7	3	2	4	16
afwezig naar pos.	7	9	13	19	48
afwezig naar probl.	1	8	2	1	12
afwezig naar neg.		1			1
afwezig naar afwezig	12	4	12	16	44

Het aantal verhalen dat gebruikt is voor de analyse is beperkt (57) en elk van de vier dimensies kent zestien mogelijkheden van ontwikkeling, nog afgezien van alles wat tussen de twee ‘momentopnamen’ gebeurd kan zijn en afgezien van andere aspecten aan de godsbeelden die niet in deze vier dimensies te vangen zijn. Bij een analyse van de godsbeelden op groepsniveau, al dan niet per dimensie, is het door deze grote variatie per dimensie en per combinatie van dimensies en de ontwikkelingen daarin, niet mogelijk om preciezer dan de grote lijnen in beeld te krijgen hoe de eventuele relatie is die gelegd wordt tussen de godsbeelden en de incestervaring en posttraumatische groei. Daarom is besloten deze 57 verhalen in groepen te verdelen om beter zicht te krijgen op ontwikkelingen in de godsbeelden en hun dimensies, op de verbindingen met de incestervaring en de posttraumatische groei, en op factoren die daarbij een rol spelen, om zo de vraagstelling van dit onderzoek te kunnen beantwoorden.

9.3. Groepen

Als uitgangspunt is er gekozen voor groepering op basis van een ‘momentopname’ van de godsbeelden in de verhalen en wel het moment van vertellen van haar verhaal. De narratieve benadering rechtvaardigt deze keuze. Hierbij wordt er immers vanuit gegaan dat al vertellend het verhaal en de godsbeelden daarin, gereconstrueerd en betekenis verleend worden. Logischerwijs wordt er verteld vanuit het perspectief van het heden. Allerlei andere aspecten van godsbeelden, zoals het Vaderbeeld, Jezus, de Heilige Geest, de theodiceevragen en –antwoorden, de zingeving, worden alle apart gegroepeerd om daar beter zicht op te krijgen, en vervolgens worden zij naast de gevormde groepen gelegd ter vergelijking.

De godsbeelden werden onderscheiden in vier dimensies: attributies, relatie, passief handelen en actief handelen. Deze konden benoemd worden als positief, problematisch, of negatief in de beleving van de respondenten. Daarnaast kon een dimensie afwezig zijn op het moment van vertellen. Deze vier mogelijkheden waren het uitgangspunt bij de indeling in groepen. Andere aspecten van de godsbeelden, die niet bij de vier dimensies onder te brengen waren, bestonden soms naast nog aanwezige dimensies en werden daar dan bij ingedeeld, of wanneer er geen van de vier dimensies te ontdekken was, werden zij ingedeeld bij de groep ‘geen dimensies’. Deze indeling leidde tot vier groepen:

- groep A: 23 verhalen waarin er op het moment van vertellen slechts positieve dimensies van de godsbeelden aanwezig waren, naast afwezige dimensies.
- groep B: 21 verhalen waarin er problematische dimensies aanwezig waren, naast positieve of afwezige dimensies.
- groep C: 6 verhalen waarin er negatieve dimensies aanwezig waren, naast afwezige of problematische dimensies.
- groep D: 7 verhalen waarin er op het moment van vertellen geen enkele dimensie (van een theïstisch godsbeeld) aanwezig was.

Bij elke groep werd vooraf gekeken of er algemene kenmerken aanwezig waren op het terrein van de incestervaring, van de gezinssituatie, van kerk of geloofsopvoeding, van persoonlijkheid of levensloop. Bij alle groepen was dit niet overtuigend het geval.

Net als bij het totaaloverzicht zijn de twee ‘momentopnamen’ van de godsbeelden in beeld gebracht, die waar verteld wordt over de jeugd en die op het moment van het vertellen van haar verhaal. In de diagrammen zijn beide ‘momentopnamen’ van de godsbeelden per dimensie weergegeven. Bij de godsbeelden uit de jeugd wordt soms verteld over godsbeelden die meegekregen werden vanuit de opvoeding of de kerk en de school vóórdat de incest begon, maar meestal gaat het over de godsbeelden als de incest al gestart was. Bij de beschrijvingen is deze nuancering van de godsbeelden uit de jeugd, waar van toepassing, aangebracht. Aan de ontwikkeling van de godsbeelden tussen ‘beginpunt’ en ‘eindpunt’, die heel wisselend kan verlopen, wordt eveneens bij de beschrijving aandacht besteed. Per groep wordt gekeken naar de rol die aan de godsbeelden gegeven wordt, zowel inhoudelijk als voor

wat betreft de impact ervan, naar de ontwikkelingen van de godsbeelden en naar de eventuele verbindingen die gelegd worden of te herkennen zijn tussen de godsbeelden en de inces-tervaring. Na de bespreking per groep worden de factoren die een rol spelen in de verhalen, weergegeven.

9.3.1. Groep A, positieve dimensies

Uitgangspunt van de hele groepering waren de dimensies op het moment van vertellen. Bij deze groep van 23 verhalen waren er alleen positieve dimensies aanwezig, hetzij alle dimensies, hetzij positieve dimensies in combinatie met een of meer afwezige dimensies. In tien verhalen waren er dimensies afwezig, maar nooit meer dan twee. De attributies waren het meest afwezig, maar dan was er vaak wel sprake van een sterke relationele dimensie.

9.3.1.1. De godsbeelden en hun rol

De godsbeelden van deze groep verhalen worden op het moment van vertellen gekenmerkt door een rijke variatie aan woorden die beschrijven wie en wat God voor hen is: liefdevol, goed, genadig, trouw, betrouwbaar, nabij, zorgzaam, gevend wat nodig is, enz. De relatie kenmerkt zich door verbondenheid, liefde, vertrouwen en veiligheid.

'Karin'(21): Daarnaast vertrouw ik er op dat God altijd bij mij is, ook op de moeilijke momenten zegt Hij: "Ik ben erbij".

'Hilda'(46): Mijn relatie met God is op dit moment goed. Ik weet dat ik altijd bij Hem terecht kan en dat Hij mij wil helpen en mij liefheeft.

'Myrthe'(40): Ik heb geleerd dat ik echt alles aan God mag vertellen en dat Hij over alle dingen in mijn leven regeert. Dat Hij alles weet, tot de kleinste details toe (...) Dat Hij mij kent tot in het diepst van mijn hart. (...) Dat maakt dat ik mij zo veilig voel bij Hem.

In de twee verhalen waarin het theïstische godsbeeld is gewijzigd, is de relationele dimensie in de oorspronkelijke betekenis niet meer aanwezig, maar wel een positieve vorm van de dimensie van het passief handelen. In deze bewoordingen kan een relatie in de tweede betekenis, een vorm van betrokkenheid (op het godsbeeld, of van het godsbeeld op haar) gelezen worden.

'Lonneke'(47): Ik troost me met de gedachte dat God het begrijpt als ik even niet van mijn broer kan houden en dat God dan toch van mijn broer houdt.

'Willeke'(60): God is Toeschouwer van het leed. Hij kijkt wat we ermee doen, hoe we ermee omgaan, welke plaats we het geven, of we ons of de ander beschuldigen, enz.

De **impact** van de rol die aan de godsbeelden gegeven wordt op het moment van vertellen, varieert. Enerzijds is er een grote groep verhalen (15) waarin aan de godsbeelden een hele sterke rol wordt gegeven, soms haast de alleen-rol. Toch is er maar in enkele (2) verhalen van deze groep van vijftien sprake van een complementaire rol van de respondent als die van de afhankelijke of passieve. Dit lijkt overigens samen te hangen met de fase van het herstelproces.

'Elise'(58): Zonder Hem kan ik niets. Heer help me. Ik wil het allemaal zo goed doen, maar het lukt niet. Help me en leer me hoe ik moet leven. Ik weet het niet meer.(..) Geef vrede in mijn hart. Alleen U kan me helpen Heer. Vul me met Uw warmte(..)

In het merendeel van deze verhalen wordt er naast de sterke rol van de godsbeelden ook aan zichzelf een sterke rol gegeven. Dit kan zijn in het behoud of herstel van de relationele dimensie, in de eigen inzet (cognitief of gedragsmatig) om tot wijziging van godsbeelden te komen, of in de eigen inzet ten aanzien van het herstelproces. In deze verhalen is er dus sprake van een min of meer evenwichtige verhouding tussen de rol van de godsbeelden en die van de respondent.

'Trudi'(44): Als kind had ik al een heel erg sterk geloof in God. Ik wilde alles van Hem weten. (..) Ik ben van nature een observeerder en zag dan ook al snel dat het gezin waarin ik opgroeide niet een 'normaal' gezin was.(..) Ik kan niet zonder het dagelijkse Bijbellesen en bidden. God luistert naar mij en geeft mij antwoord.(..) Ik denk dat ik mag zeggen dat de Heer mijn therapeut geweest is.

'Natanja'(56): Ik ben afwachting aan de cursus begonnen (..)Langzamerhand bouwde ik een volwassen godsbeeld op. Niet een straffende god, maar een liefdevolle "Vader" met begrip voor zijn mensenkinderen. Bidden deed ik vooral via Maria en zij bracht me bij haar Zoon. In de evangelieverhalen vond ik de menselijke verschijning van God en die sprak me aan.

Anderzijds is er een kleinere groep verhalen (8) waarin aan de godsbeelden slechts een summier rol wordt gegeven. Dan wordt er tegelijk verteld over een grotere rol van het eigen geloof, van de eigen inzet (cognitie en/of gedrag), en/of van andere mensen, meestal hulpverleners (psychologisch en/of pastoraal). Hierbij is er dus sprake van een zekere complementariteit van de verschillende rollen.

'Arianne'(56): Uiteindelijk ben ik misschien ook daardoor (leer van de kerk: God heeft al die rampen gewild, AB) bij die vrijzinnigen terecht gekomen, daar ben ik lang niet altijd mee eens, want God is daar vaak de grote Afwezige, nou ik vind dat wel prettig op dit moment.

'Gerarda'(56): Zo belandden wij bij de brieven van Johannes, die het allemaal over de liefde had. En dat klopte niet bij wat wij hadden geleerd. En wij gingen op zoek. En om een lang verhaal kort te maken: wij belandden bij Jezus. Wat een ruimte!!!

Inhoudelijk zijn er aan de rollen die aan de godsbeelden gegeven worden, verschillende aspecten te herkennen. Allereerst en allermeeft is daar de positieve en actieve rol die aan de godsbeelden wordt gegeven in vrijwel alle verhalen (op twee na) bij het herstelproces en/of het leven volhouden met alle moeilijkheden. Hierbij gaat het vooral om de dimensies van het actief handelen en het passief handelen van de behouden, hervonden of gewijzigde godsbeelden (inclusief de godsbeelden waaraan niet-theïstische elementen zijn toegevoegd). Vaak ook gaat dit handelen van het godsbeeld samen met versterking van de relationele dimensie en nadruk op of herstel van de attributie van de liefde van God. Deze helende rol van de godsbeelden correspondeert met de ervaring (rol) dat zij (deels) geheeld is en/of heeft leren leven met de incestervaring en de gevolgen ervan. In negen verhalen is te zien dat herstelproces en geloofsontwikkeling, c.q. –wijziging, samen opgaan, waarbij soms de geloofsontwikkeling voorop gaat en soms het herstelproces.

'Eveline'(54): Alle dank aan mijn Hemelse Vader, die mijn wonden zal helen.(..) Hij heeft mensen op mijn weg gestuurd om mij te helpen.

'Gerarda'(56): Ik voelde me gedragen en getroost. Opnieuw. Eigenlijk heb ik me, dwars door alle pijn, alle eenzaamheid, alle verdriet heen, mijn hele leven gedragen gevoeld. Altijd weer kwam op het juiste moment iemand op mijn pad die me verder hielp.

'Myrthe'(40): We keken terug naar mijn leven en alles wat daarin gebeurd was. Hoe God erbij was, mij vasthield en stukje voor stukje heelde wat gebroken was.

Ten tweede wordt in deze verhalen aan de godsbeelden een positieve en actieve rol gegeven bij het behouden of hervinden van het geloof, of bij de geloofsontwikkeling in positieve zin. Deze rol kan direct uitgeoefend zijn, maar ook middels andere zaken of mensen. Bij deze rolverdeling is er duidelijk sprake van complementariteit: God als de Gever, respondent als de ontvanger, zelfs als zij daar ook een actieve rol bij gespeeld heeft.

'Myrthe'(40): Deze mensen lieten mij zien dat God vol liefde en genade is. Hierdoor kreeg ik een ander beeld van God en leerde ik dat God in Christus een zondaar genade wil bewijzen.

'Henriëtte (31): Ik dank de Heer, Hij heeft mijn leven zo bijzonder gemaakt, door alles wat ik heb meege maakt, maar bovenal dat Hij mij weer terug heeft gebracht naar de plek waar ik het liefste wil zijn, bij de Vader.

'Natanja'(56): En Hij heeft me ook weer op Zijn spoor gezet. Ik ben Hem heel dankbaar voor de twee priesters die me geholpen hebben.

In de derde plaats is er de (theologische) rol die aan de godsbeelden gegeven wordt, namelijk de God die door het lijden en sterven van Jezus ook haar zonden heeft vergeven. Dit aspect komt in negen van deze 23 verhalen meer of minder sterk naar voren. In al deze verhalen is er echter sprake van twee discourses, die van het religieuze terrein (vergeving van zonden door

Jezus lijden en sterven) en die van het psychologische, c.q. alledaagse terrein, namelijk Gods betrokkenheid op haar leven en herstelproces. Deze beide staan naast elkaar in de verhalen, al worden ze soms wel aan elkaar gekoppeld. Er is hierbij dus sprake van een zekere rolfragmentatie, aangezien het levensverhaal van de incest niet geïntegreerd is in het metanarratief van Gods grote verhaal met mensen. In het religieuze verhaal is er dan wél sprake van een dubbele focus, van complementaire rollen voor God en respondent, in het dagelijkse leven met de incest en de gevolgen daarvan, is deze dubbele focus er niet. Er is geen complementaire rol voor God aanwezig voor haar als slachtoffer/overlevende. In drie verhalen is er duidelijk sprake van de ervaring dat haar zonden óók vergeven zijn, ná een ervaring van heling op lichamelijk en/of psychisch vlak, of na een bekeringservaring.

'Myrthe'(40): Het is nu drie jaar geleden dat God me echt naar lichaam, ziel en geest genezen heeft. (...) Daarnaast weet ik dat God me verlost heeft van de zonde en Zijn genade in mijn hart heeft geschonken. Hierdoor mag ik elke dag leven uit genade.

'Jolanda'(54): Moet ik echt mijn vader vergeven? Ja, God wil dit echt! Uw wil geschiede! (...) Ik had Gods wil gedaan! De dag daarna was ik genezen! Toen ik het verhaal van de verlamde man las (Matth.9:6) zag ik opeens dat ál mijn zonden óók waren vergeven!

'Jeanet'(55): (...) Ik wist alleen maar dat ik naar de hel zou gaan en daar was ik als de dood voor. En toen heb ik een hele nacht geworsteld en gebeden en geroepen: Wat, hoe moet ik nou tot bekering komen. (...) En toen heb ik de bijbel gepakt en mijn oog viel op de tekst: "Vrees niet, geloof alleen". (...) En ik werd wakker met zo'n ongelooflijke vrede en rust in mijn hart (...)

In zes verhalen is er de koppeling van het eigen verhaal met het metanarratief van Jezus lijden en sterven ter vergeving van de zonden en wordt deze verbonden aan het schenken van vergeving aan de dader. Voor wat betreft het aspect van vergeven, is er dan integratie van beide terreinen, het religieuze en het alledaagse. Hierbij is de dubbele focus van de rolverdeling goed te zien: God als Vergever en respondent als ontvanger van vergeving, maar ook respondent als vergever, wat weer correspondeert met God als Opdrachtgever (van vergeving schenken).

'Myrthe'(40): Ik heb hem lang gehaat, zelfs dood gewenst. Maar nu God als mijn Vader zoveel genade en liefde aan mij bewijst, heb ik hem kunnen vergeven. Ik heb hem in Gods handen gelegd en gezegd: Vader U bent Rechter. Ik geef hem aan U over. U weet wat hij in mijn leven heeft aangericht, vooral dat hij mijn beeld van U heeft beschadigd. Maar U hebt het oordeel. Ik laat hem los zodat de haat mij niet verslinden zal.

'Gerarda'(56): Ik schrijf u niet uit haat of wraak, integendeel, het is de liefde van Christus die mij al jaren geleden geleerd heeft u uw misdaden te vergeven.

'Henriëtte'(31): Heel apart, toen ik mijn opa vergaf, voelde ik een deur sluiten in mijn hart en nu kan ik zeggen doordat ik dat toen heb gedaan, heeft God echt alles uitgewist aan boosheid en verdriet, Hij heeft een weg vrijgemaakt voor mij wat niet te omschrijven is.

In twee verhalen is te lezen dat er een discrepantie blijft bestaan tussen het psychologische taalveld, c.q. ervaringsveld, en het theologische taalveld. Er is de ervaring en het weten dat God/Jezus nieuw leven gegeven heeft, en/of dat alle zonden vergeven zijn, terwijl er tegelijkertijd de strijd blijft met de gevolgen van de incest. In deze twee verhalen is er sprake van rolfragmentatie en roldiscrepantie. In het religieuze taalveld is zij vergeven en heeft nieuw leven gekregen, d.w.z. dat de rol van God die van de Vergever/Genadige is en zij de rol van schuldige/zondaar inneemt. In het dagelijks leven blijft er echter de moeite met de gevolgen van de incest. Dan is zij (nog) slachtoffer of beschadigd mens, maar in het verhaal is er geen complementaire rol voor God voorhanden. Er wordt gegrepen naar de religieuze rolverdeling met God als de Genadige, maar die rol past niet bij de slachtofferrol of die van beschadigd mens.

‘Jolanda’(54): Ik heb heel veel van God mogen leren kennen. Ook wie Jezus was en wat Hij voor mij gedaan heeft: Nieuw leven gegeven! Alles nieuw. Al het oude voorbij (...) Nog steeds is er de nawerking van deze hele geschiedenis. Ik wil graag normaal kunnen functioneren en leven zoals God mij bedoeld en gemaakt heeft. Soms weet of begrijp ik nog niet hoe Hij dat ziet en hoe ik moet zijn.

‘Elise’(58): Bidden voor heling en verlossing is goed, maar ik moest naar het kruis toe. Ik ben er naar toe geweest (...) Alles wat mij vasthoudt breng ik aan het kruis, ik spijker ze vast, ik hoef ze niet meer, bij alle doornen op Uw hoofd sla ik ook nog mijn pijn en machteloosheid, ik wil er vanaf en U hebt toch alles gedragen en gevoeld? U hebt toch gezegd dat Uw striemen mij genezing brengen, dat Uw bloed mij reinigt?

In de vierde plaats is er een duidelijke negatieve rol voor de godsbeelden in vier van deze 23 verhalen. In deze vier verhalen wordt beschreven hoe als sterk negatief ervaren godsbeelden vanuit de jeugd, meegekregen in een leer die zeer sterk de nadruk legde op schuld, zonde en doemwaardigheid met het daarbij passende godsbeeld van de strenge Rechter die alleen maar oog heeft voor alles wat mensen fout doen en wiens liefde verdiend moest worden, verweven raakten met de incest en de gevolgen daarvan, waardoor godsbeelden en incest elkaar in negatieve zin versterkten. Daarmee werden de gevolgen van de incest versterkt en het herstelproces belemmerd. Wijziging van deze godsbeelden was noodzakelijk voor een goed verloop van het herstelproces. De prioriteit wordt door deze respondenten verschillend gelegd: eerst herstelproces of eerst wijziging van godsbeelden. Beide elementen zijn echter processen, zodat het waarschijnlijk is dat ze vooral verweven zijn. Deze verwevenheid van herstelproces en geloofswijziging is in meer verhalen te zien. In deze vier verhalen is te zien dat de rol van het overgedragen of ontwikkelde godsbeeld van de jeugd (streng, straffend, niet liefdevol) gekoppeld werd aan de logische complementaire rol van schuldige/zondaar. En deze rol paste bij het psychologische mechanisme van een slachtoffer van incest om zichzelf (mede) de schuld te geven van de incest. Dit eenzijdige godsbeeld moest wel gewijzigd worden om het herstelproces voortgang te doen vinden en tevens de mogelijkheid te geven voor een andere rol voor het slachtoffer dan die van schuldige. Eerder is al geconcludeerd dat negatieve godsbeelden,

vooral in de attributies, zich slecht laten wijzigen. Er is dan sprake van rolrigiditeit. Tegelijk kan er rolrigiditeit aan de kant van het slachtoffer aanwezig zijn. De verhalen vertellen vaak van een proces van hulpverlening dat nodig was om zichzelf als slachtoffer te gaan zien in plaats van als schuldige. Hulpverlening, psychologisch en pastoraal, zal dan noodzakelijk zijn om een grotere variatie aan rollen van godsbeelden én overlevende te verkrijgen. Een andere optie is om deze godsbeelden 'af te schaffen'. In één verhaal van deze groep is dit ook te zien: het persoonlijke godsbeeld van de christelijke leer met vooral negatieve attributies en een negatieve relationele dimensie, is vervangen door een complex godsbeeld met allerlei andere aspecten.

'Myrthe'(40): In God geloofde ik niet meer. Toch ging ik wel naar de kerk, maar meestal werd ik doodsbang door de preken die ik hoorde. God was een strenge Rechter die geen onrecht en zonde door de vingers kon zien. En ja, straf had ik verdiend. Ik beschadigde mijzelf en vloekte in mijn hoofd. Ook fantaseerde ik over doodgaan. Hoe kon ik ooit nog bekeerd worden. Dat was onmogelijk. Als ik in de Bijbel las, waren alle vloeken en straffen voor mij. (...) Het is geen wonder dat God je haat. Wacht maar tot je voor Hem staat, jij gaat branden in de hel. Op deze manier sprak ik tot mezelf. Soms las ik expres in de Bijbel de hoofdstukken uit Jesaja over de oordelen en gerichten. "Hoor je het nu, dat is voor jou, dat heb je verdiend".

'Natanja'(56): Door de enorme nadruk op de geboden en verboden werd God voor mij geen liefdevolle God, maar een strenge, bekrompen scheidsrechter die al mijn misstapjes zat op te tellen. Het gedram over de geboden en vooral over het vierde gebod heeft me later veel ellende bezorgd. Je ouders moest je altijd gehoorzamen en dankbaar zijn, omdat ze je door God waren gegeven (...) Onkuisheid was een zware zonde en als meisje werd je verantwoordelijk gesteld voor de begeerten van jongens en mannen (...) Mijn wereld stortte in. Ik was dus een grote zondaar, maar gaan biechten durfde ik niet, ik was immers zelf de oorzaak van mijn ellende. God durfde ik ook niet meer te smeken. (...) Ik wachtte tot er een pater franciscaan kwam om biecht te horen. Hij raadde mij aan veel tot Maria Goretti te bidden. Omdat ik niet wist wie deze heilige was, moest ik dat eerst uitzoeken. Toen ik wist dat zij zich door een buurjongen die haar oneerbare voorstellen deed, had laten vermoorden, zakte mijn geloof langzaam weg. Wat was dat voor een geloof met een God die van je verwachtte dat je je voor je kuisheid moest laten vermoorden? Daar kon je als vrouw beter maar niet mee te maken hebben.

'Willeke'(60): De god die ze in mijn kerk verkopen heeft een onaanvaardbaar hoog gehalte schuld en oordeel in zijn pakket. Zijn liefde valt je slechts ten deel als je aan alle 'mag-nieten' hebt voldaan, uiteraard onder voorwaarde dat je uitverkoren bent. Is dat niet het geval dan krijg je, ondanks al het doorgestane lijden en goede bedoelingen een enkele reis naar de hel. (...) Mijn beeld van God is dat van een Hoge Intelligentie die de wereld voor de mensen gemaakt heeft om daar te spelen. Omdat Het geen dictatoriale inslag heeft, kreeg die mens een vrije wil (...) We kunnen de Intelligentie niet verwijten dat Het niet ingrijpt als iemand onzuiver gedrag vertoont. (...) We kennen de blauwdruk van dat leven immers niet. (...) Binnen in mij zit de God en nergens anders. (...) God is Alles en in Allen, er kan niets gebeuren zonder Het.

Ten slotte is er ook sprake van een niet-rol van de godsbeelden. In slechts twee van deze 23 verhalen wordt verteld dat er enige ondersteuning van de godsbeelden geweest is tijdens de periode van de incest, namelijk dat zij ervaren heeft dat Hij haar zag en dichtbij was (passief handelen). In één verhaal is er ondersteuning van Maria ervaren. Dit ontbreken van een ondersteunende rol voor de godsbeelden ten tijde van de incest, zelfs niet voor de positieve godsbeelden en ook niet achteraf terugkijkend, geeft aan dat er in het brede scala aan rollen die voorgegeven zijn in de christelijke traditie, geen rol voor God gevonden is in relatie tot de incestervaring en/of in relatie tot haarzelf als slachtoffer ervan.

'Lonneke'(47): Ik heb weer weet van het feit dat ik ten tijde van het misbruik enorm vaak moeder Maria vroeg om steun en kracht (...) Ik was er van overtuigd dat zij alle viezigheid en zonden bij me weg zou nemen, ook dat wat ik met zeep niet weg kreeg, en zo kon ik vaak 's ochtends weer aan de eerste dag van de rest van mijn leven beginnen.

'Arianne'(56): Ik heb altijd wel het gevoel gehad dat Hij me wél zag. Dat Hij het wél zag, niet dat misbruik, maar dat Hij mij zag.

'Kristel'(74): Ik was een jaar of 12 en ik ben naar het water gerend, want ik had genoeg van alles en zei: Heer ik ben door mensen stuk gemaakt en ik wil mij gaan verdrinken. Ik liep naar het water en ik hoorde een stem die zei: Doe het niet want Ik heb je nodig. (...) Toen merkte ik dat de Heer in alle ellende en verdriet heel dichtbij was.

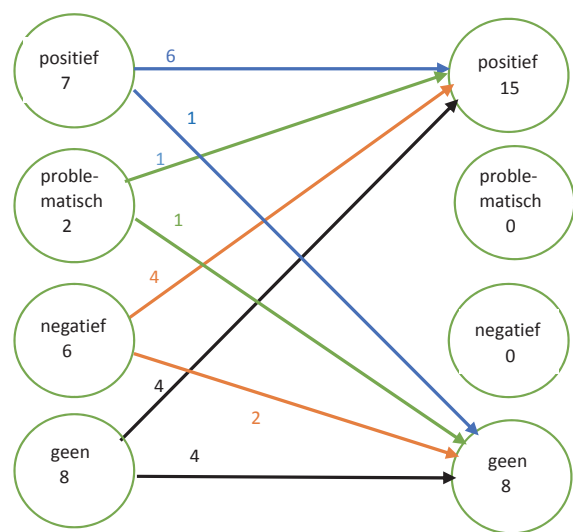
9.3.1.2. Ontwikkeling van de godsbeelden

In deze 23 verhalen zijn er hele verschillende ontwikkelingen te zien ten aanzien van de godsbeelden. In acht verhalen was er sprake van positieve godsbeelden die vanuit de jeugd zijn meegekregen, in negen verhalen gaat het over negatieve godsbeelden vanuit de jeugd en in zes verhalen is niets te lezen over godsbeelden vanuit de jeugd, waaronder twee verhalen van respondenten die niet christelijk zijn opgevoed. Over invloed van de ouders op de vorming van de godsbeelden wordt maar weinig verteld. In twee verhalen is er sprake van een duidelijke bemiddeling van zeer positieve godsbeelden, in de andere verhalen waarin er iets gezegd wordt over de ouders, gaat het vooral over voorlezen uit de kinderbijbel en/of bidden en naar de kerk gaan. Een paar keer wordt verteld over een kritische geest van de ouders ten aanzien van de kerk(ler) of over hun eigen angstige geloof.

In onderstaande diagrammen zijn de verschillende dimensies en hun waardering weergegeven op het moment van vertellen van haar verhaal en hoe zij op dat moment de verschillende dimensies vanuit de jeugd weergegeven. Zij vertellen over de attributies van de godsbeelden uit de jeugd in ongeveer gelijke aantallen met een positieve of negatieve waardering of niet. Hetzelfde geldt voor de relationele dimensie. Over de dimensie van het passief handelen van de godsbeelden uit de jeugd wordt bij ruim de helft niets gezegd en bij de resterende verhalen is deze dimensie gelijkelijk verdeeld over een positieve en negatieve waardering. Bij de dimensie van het actief handelen van de godsbeelden uit de jeugd is dit beeld nog sterker: in

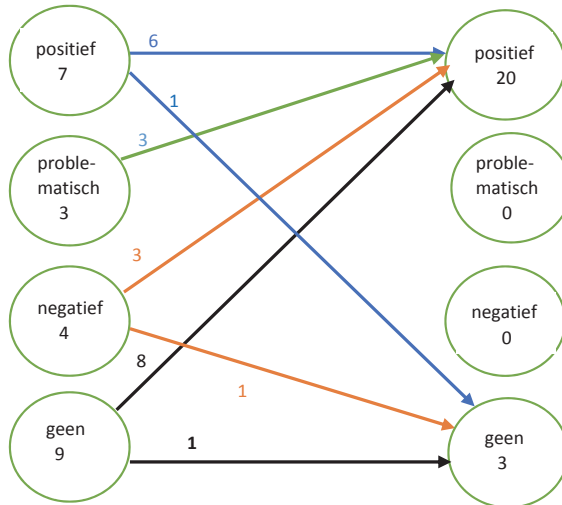
ruim driekwart van de verhalen wordt over deze dimensie van de godsbeelden van de jeugd niets gezegd en bij de resterende verhalen is er een ongeveer gelijke verdeling van positieve en negatieve waardering van deze dimensie. Op het moment van vertellen zijn de dimensies van de relatie, het passief en actief handelen overwegend positief geworden. De dimensie van de attributies blijft hierbij in aantal wat achter, deze is meer afwezig dan de andere dimensies, mogelijk omdat negatieve attributies moeilijk te wijzigen bleken te zijn.

Attributies



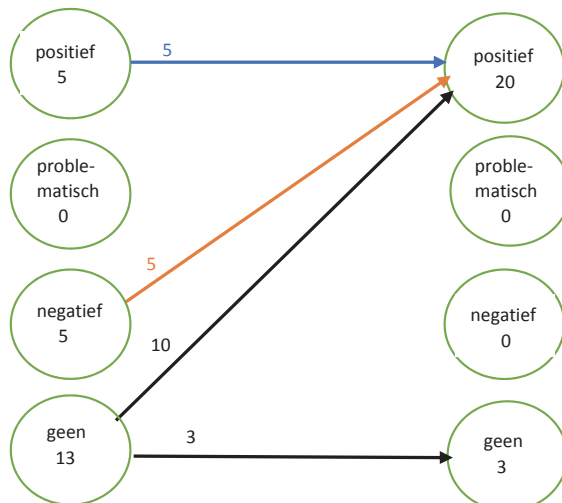
Aan het diagram is de complexiteit van de ontwikkeling van de attributies af te lezen. In de verhalen waar de attributies op het moment van vertellen positief zijn, vertellen de respondenten over zowel als positief, negatief of problematisch ervaren attributies van de godsbeelden van de jeugd. Hetzelfde geldt voor de verhalen waarin de attributies niet genoemd worden op het moment van vertellen. Het totale beeld geeft een duidelijke tweedeling te zien, namelijk een kanteeling van negatief of problematisch naar positief en tevens grotendeels een (uiteindelijk) behoud van positieve waardering, en een ontwikkeling naar afwezigheid van deze dimensie.

Relationele dimensie



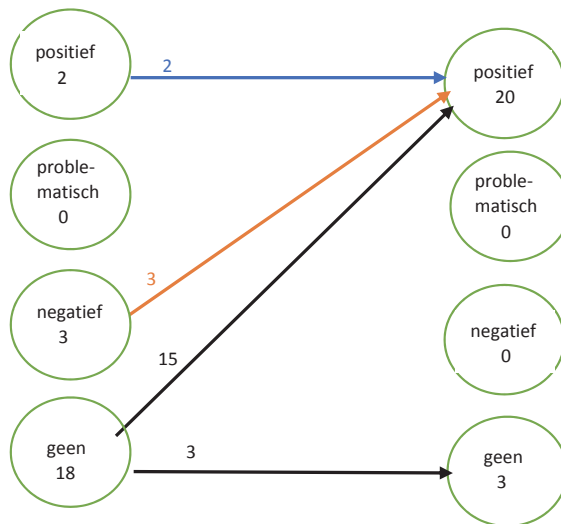
Bij deze groep is de relationele dimensie vooral sterk positief aanwezig op het moment van vertellen. Er is goed te zien dat zij vertellen over godsbeelden uit de jeugd die als zeer divers ervaren zijn voor wat betreft deze dimensie: positief, problematisch, negatief. De hele relationele dimensie was in de jeugd ook relatief vaak afwezig. De sterke ontwikkeling vanuit alle uitgangspunten naar een positieve aanwezigheid op het moment van vertellen valt op. Waar in de jeugd een als positief ervaren relationele dimensie aanwezig was, is deze vrijwel altijd uiteindelijk (weer) positief.

Dimensie van het passief handelen



Deze dimensie van het passief handelen laat een ‘eenvoudiger’ beeld zien dan de dimensies van attributies en relatie. Op het moment van vertellen is in het overgrote deel van deze groep verhalen deze dimensie in een positieve beleving aanwezig. Vertellend over de godsbeelden uit de jeugd is deze dimensie echter bijna drie keer zo vaak afwezig als dat deze in positieve of negatieve zin genoemd wordt. Er is dus vooral een sterke wijziging van afwezig naar positief aanwezig. Daarnaast is er een kanteling van negatief naar positief in alle verhalen waarin deze dimensie als negatief ervaren werd in de jeugd. De positieve waarderingen blijven (uiteindelijk) geheel behouden.

Dimensie van het actief handelen



Deze dimensie vertoont ongeveer hetzelfde beeld als die van het passief handelen, alleen het aantal verhalen waarin niets verteld wordt over deze dimensie van de godsbeelden in de jeugd is groter. De positieve of negatieve waardering in de periode van de jeugd is wat minder vaak aanwezig, maar blijft eveneens (uiteindelijk) behouden, resp. kantelt in waardering.

De weg die gegaan is tussen jeugd en moment van vertellen, varieert sterk. Er is sprake van verlies van het geloof en/of godsbeelden, met daarna een ommekeer. Er zijn verhalen waarin de positieve aspecten van de godsbeelden behouden zijn en de negatieve gewijzigd. Er zijn twee verhalen met een duidelijke wijziging van het theïstische godsbeeld in een godsbeeld met ook andere aspecten. Er zijn verhalen waarin God geen rol speelde in de jeugd, waar er althans niet over verteld wordt, maar later wel.

Over de als **positief** ervaren godsbeelden uit de jeugd (in acht verhalen van de 23) wordt een paar keer verteld dat deze vooral overgedragen zijn door (een van de) de ouders en/of de

kerk. In de andere verhalen wordt niets verteld over het hoe van de vorming van de positieve godsbeelden. Bij deze positieve godsbeelden valt vooral de sterke positieve relationele dimensie op, naast een of meer andere positieve dimensies.

'Henriëtte'(31): Dan de momenten dat mijn ouders zo mooi konden voorlezen uit de kinderbijbel. Vaak lieve woordjes zeiden over Jezus. Je hart warmde dan zo op dat je je heel dichtbij Jezus voelde (..) je kon je gewoon inbeelden dat Hij je vasthield en met je knuffelde.

'Wendy'(49): Als mijn vader vertelde uit de Bijbel, hing ik aan zijn lippen. Hij kon zó schilderen met woorden dat je het idee had dat je zelf meedeed in het verhaal. Hij vertelde me wie God was, de Schepper van hemel en aarde. De God die zo heilig en groot is. Maar ook vertelde hij mij over Gods karakter. God is liefde, God is goed, God is geduldig met de mensheid. (..) Vanaf mijn vroegste jeugd vertellen mijn ouders mij over Jezus, dat Hij voor mijn zonden aan het kruis was geslagen en daar voor mij was gestorven en zo al mijn zonden had vergeven. Ik had een diepe liefde in mijn hart voor de Here Jezus.

In vier verhalen is er sprake van behoud van deze positieve dimensies. In de andere vier verhalen is er verlies aan geloof en/of godsbeelden te lezen. In twee daarvan is de incest daar duidelijk de oorzaak van, bij één is dit onduidelijk en bij één is er een geheel andere oorzaak.

'Karin'(21): Mijn ervaring van 10 jaar geleden met misbruik heeft mijn geloof niet in de weg gestaan.(..) Ik heb veel steun aan mijn geloof. Het is altijd goed te weten dat er iemand is die onvoorwaardelijk van je houdt.

'Wendy'(49): Doordat ik Hem al heel jong had aangenomen als mijn Heer, merkte ik dat ik een échte Vriend had gekregen, Eén die mij nooit alleen zou laten, nooit!

'Henriëtte'(31): Zo klein en zo jong ik was, voelde ik al dat Jezus in mijn hart woonde (..) Hij had mij uitgekozen, Hij wilde bij mij wonen en mij de vreugde meegeven. (..)Heel langzaam bleef er niks meer van mij over(..) het is allemaal zo duister en zo stiekem en er is zo'n naar gevoel bij. Allemaal zo tegenovergesteld aan de liefde van Jezus (..) heel langzaam wordt je hart zwart, er is geen licht en blijdschap meer van de Heer. De hele wereld is duister, mijn leven verwoest (..).

In drie van deze vier verhalen over verlies van godsbeelden is er herstel van de positieve (theïstische) godsbeelden te zien na een jarenlange zoektocht of een leven zonder God. In het vierde verhaal ontwikkelt zich een complex godsbeeld, met abstracte, pantheïstische en panentheïstische kenmerken, maar blijven er tegelijk resten van de positieve dimensies van de attributies en het passief handelen behouden.

'Eveline'(54): Jaren heb ik geen behoefte gehad aan een kerk. Het begon geleidelijk weer met het kijken naar Tv-uitzendingen, o.a. Hour of Power. Ik voelde mij erg aangesproken door de toespraken van Henri Nouwen. Uiteindelijk kreeg ik de behoefte om een gemeente te zoeken, maar het heeft even ge-

duurd, voordat ik de stap kon zetten om daadwerkelijk op een zondag naar een kerkdienst te gaan.(..) Het herstel van mijn psychische wonden gaat met vallen en opstaan. Dank aan mijn hemelse Vader die mensen op mijn weg heeft gebracht, om mij daarbij te helpen.

'Lonneke'(47): Mijn kruisteken werd: In de naam van Vader Kosmos, Moeder Aarde, Jezus van Nazareth en de Heilige Geest en moeder Maria. De Kosmos en de Aarde waren een periode bewust gescheiden om de schoonheid ervan te kunnen zien. Door het te scheiden zag ik in dat het twee zijden van dezelfde medaille zijn. Die medaille kun je dan God noemen. Wat voor mij dan weer alles verbindt en samen laat komen in God (..) Ik beseft nu dat mijn godsbeeld weer veranderd is. Alles is energie (..)

'Henriëtte'(31): Na een lange tijd van pijn en verdriet in mijn hart, werd mijn hart weer leeggemaakt en kwam er weer licht naar binnen, licht van Jezus en Hij zorgde weer voor mij (..)Het was nooit weggeveest. Jezus was altijd bij mij geweest, bij de nare en de fijne dingen, bij elke weg die ik inging. Voor Hem maakte het niet uit welke weg ik nam. Nee, Hij stond naast mij, met Zijn handen open, en hoe stond ik: Ik stond beschadigd, boos en verdrietig met mijn rug naar Hem toe. Toen ik dit besepte draaide ik mij om en gaf mijzelf aan Jezus en legde ik mijn handen in Zijn handen en ik ben bevrijd na zoveel jaren van verdriet en pijn en Jezus heeft mijn wonden geheel.

Vervolgens zijn er negen verhalen waarin er sprake was van als **negatief** ervaren godsbeelden in de jeugd. Bij dit negatieve godsbeeld gaat het dan vooral om de noties van schuld, zonde, oordeel, voorwaardelijke liefde, straffend, streng, rechtvaardig. Bij de overdracht van deze beelden is er weliswaar sprake van een mix van invloeden: de ouders, de kerk, de Bijbel en de christelijke leer, maar de leerelementen domineren. Een paar keer wordt verteld over een tante die een ander, positiever godsbeeld overdroeg.

'Gerarda'(56): De link met de hel was snel gelegd, we hoorden er in de kerk en thuis genoeg over, voor eeuwig branden in vuur dat nooit uitblust, vreselijk! We filosofeerden erover: Het was al zo warm voor die kachel, laat staan als je er in moest! En het zou nooit ophouden. En dat zou echt gebeuren als God je niet had uitverkoren, als je niet bekeerd werd. En God was wel zo ongenaakbaar en zo ver weg en zo verschrikkelijk rechtvaardig, je kon het nooit weten. Ik weet ook nog dat mijn ouders dat aanhoorden en het zo lieten.

'Myrthe'(40): In God geloofde ik niet meer. Toch ging ik wel naar de kerk, maar meestal werd ik doodsbang door de preken die ik hoorde. God was een strenge Rechter die geen onrecht en zonde door de vingers kon zien.

In één verhaal wijzigt het godsbeeld zich naar een complex geheel met abstracte, onpersoonlijke, pantheïstische en panentheïstische kenmerken. Tegelijk blijven er resten van de dimensies van het passief en actief handelen van het theïstische godsbeeld aanwezig. Het hele godsbeeld staat in het teken van de vragen van theodicee en zingeving.

'Willeke' (60): Mijn beeld van God is dat van een Hoge Intelligentie die de wereld voor de mensen gemaakt heeft om daar te spelen. Omdat Het geen dictatoriale inslag heeft, kreeg die mens een vrije wil (...) We kunnen de Intelligentie niet verwijten dat Het niet ingrijpt als iemand onzuiver gedrag vertoont (...) We kennen de blauwdruk van dat leven immers niet. (...) Binnen in mij zit de God en nergens anders. (...) God is Alles en in Allen, er kan niets gebeuren zonder Het.

In de andere acht verhalen vindt er een **kanteling** plaats van negatieve naar positieve godsbeelden. In het merendeel van deze verhalen is te lezen dat deze kanteling plaats kan vinden door een proces van hulpverlening en herstel, in combinatie met een proces van wijziging van leer en godsbeelden. Dit laatste gebeurt door eigen cognitieve vermogens, door naar een andere kerk te gaan, en door pastorale hulpverlening. De gewijzigde godsbeelden worden vooral getekend door een positieve relatie.

'Marije' (38): Ik ben ervan overtuigd dat het begin van de omkeer in mijn leven ligt in de ervaring van het bidden om de doop met de Heilige Geest. Het was een moment waarop ik oprecht op zoek was naar God. Zijn antwoord kon me echter pas bereiken nadat de steen van de beerput van het verleden was en het licht naar binnen scheen.

'Arianne' (56): (...) ik heb ook wel een tijd, was ik een beetje EO-tisch, want daar was altijd een liefdevolle God, dat had ik gewoon nodig! (...) Als ze in de kerk een lied zingen over namen, dat Hij je bij je naam genoemd heeft... dat zing ik nóóit zómaar. Dus dat die namen.... dat gezien zijn... dat ontroert me altijd bovenmate.

'Natanja' (56): Meer dan twintig jaar had ik me niet meer serieus met mijn geloof bezig gehouden. Van het geloof uit mijn kinderjaren was niets overgebleven. Ik ben afwachting aan de geloofscursus begonnen (...) Langzamerhand bouwde ik een volwassen godsbeeld op. Niet een straffende god, maar een liefdevolle "Vader" met begrip voor zijn mensenkinderen. (...) God de Vader is voor mij net zo goed God de Moeder. Uit het Oude Testament komt een heel masculiene god naar voren. In het Nieuwe Testament, vooral in de evangeliën, komt een god met zachtere kanten naar voren.

Ten slotte zijn er zes verhalen waarin **niets** verteld wordt over godsbeelden uit de jeugd. Bij twee hiervan komt dit omdat er geen christelijke opvoeding gegeven was. Bij andere verhalen wordt wel iets gezegd over het eigen geloof of de geloofscontext, maar zonder expliciete godsbeelden. Wijziging hierin wordt in de verhalen gelegd bij het bij de kerk of een andere kerk betrokken raken, een bekeringservaring hebben, of door hulpverlening en herstelproces geloofsontwikkeling ervaren. Wanneer er over de godsbeelden verteld wordt, komen vooral de relationele dimensie en die van het actief handelen naar voren.

'Renske' (60): Waarom wilde ik de kerk bezoeken? Even op bezoek bij God, even Hem ontmoeten, even zeggen dat je uit wilt rusten, even iets van de hemel ervaren (...) Het voelt als uitrusten in Zijn heilzame rechterhand, en dat doe ik.

9.3.1.3. De verbindingslijn tussen godsbeelden en incest

In ongeveer de helft van het aantal verhalen (12) wordt niet verteld en is niets te lezen over enige invloed van de incest op de godsbeelden. Twee van deze verhalen vertellen over niet christelijk zijn opgevoed en in drie verhalen worden godsbeelden en incest nadrukkelijk gescheiden gehouden.

'Jeanet'(55): Ik leefde toen zelf zonder God en de dader was niet christelijk. Dus Hij was buiten beeld.

'Arianne'(56): God stond daar buiten! Hij was een soort afwezig(..) Ik kan het nog niet echt combineren, Die hele situatie thuis...en God.

'Nadine'(29): God Zelf heeft er weinig tot niets mee te maken in mijn geval. Net of Hij er iets aan kon doen....

Bij de andere helft van de verhalen (11) is er vooral sprake van (grote) schade aan de relationele dimensie en de dimensie van het passief handelen. Hierbij gaat het dan om de vragen waar Hij was, waarom Hij niet luisterde, waarom Hij het toeliet en of Hij eigenlijk wel bestond. De schade aan de relationele dimensie betekende meestal een verbreken van de relatie en/of een groot verlies aan vertrouwen.

'Wendy'(49): Diep van binnen ontstond er een leegte...een gat dat niet opgevuld kon worden. Ik kon nergens en bij niemand terecht met mijn probleem. Zelfs God scheen me niet te horen. (..)

'Nadine'(29): God was voor mij die Ene die alles maar liet gebeuren(..) Ik heb heel wat jaren gedacht dat God niet zou bestaan, omdat Hij toch nooit zou toestaan dat zo iets gebeurt.

'Myrthe'(40): God zei me helemaal niets in die tijd. Ik zat in de kerk en bad standaardgebeden, maar had geen relatie met Hem. Twijfelde of Hij wel bestond. (..)Ook stopte ik met bidden.

'Hilda'(46): Ik had helemaal geen vertrouwen meer op God, ik kon niet meer geloven dat Hij bestond en dat Hij deze dingen allemaal liet gebeuren.

Enkele keren is er ook te lezen over schade aan de attributies, rechtstreeks of als gevolg van schade aan een van de andere dimensies. Hierbij gaat het steeds om de attributie van de liefde van God.

'Henriëtte'(31): Toch was ik ook nog weleens op zoek naar God, dan lag ik in bed en bad tot de Heer, maar heel onzeker of Hij wel van mij hield (..).Ik begon Jezus ook niet meer te geloven, Hij was er misschien wel, maar toch echt geen God van liefde, want hoe kon Die dit mij dan anders allemaal hebben aangedaan. Hij had mijn kindertijd afgenomen, Hij had niet ingegrepen. Hoe kon ik nu nog in God geloven... Geen plek meer voor Hem in mijn hart.

In vier verhalen is te zien dat er een schadelijke verwevenheid van negatieve godsbeelden en (de gevolgen van) incest aanwezig is. Daar is in paragraaf 9.3.1.1. al meer over gezegd.

Opvallend is dat er in één van de twee verhalen waarin verteld wordt dat zij niet christelijk is opgevoed, er (veel) later alsnog schade aan het godsbeeld ontstaat en wel aan het Vaderbeeld. Vader was een van de daders.

'Elise'(58): Het bandje speelt net een liedje over De Vader die met uitgespreide armen staat en je dicht tegen zich aandrukt. Ik dacht, dit wil ik niet (..) Ik weet best wel dat God zo niet is. Dit is de eerste keer dat ik Hem zo afwijs. Ik voel me altijd zo veilig bij Hem. Dit vind ik veel erger dan alles bij elkaar. Heer help me.

In paragraaf 9.3.1.1. is al verteld dat er slechts in twee verhalen sprake is geweest van ondersteunende godsbeelden tijdens de periode van de incest. In die paragraaf kwamen ook de verbindingen die in de verhalen gelegd worden tussen godsbeelden en herstelproces aan de orde.

9.3.2. Groep B, problematische dimensies

Bij deze groep van 21 verhalen waren er op het moment van het vertellen van haar verhaal een of meer als problematisch ervaren dimensies aanwezig, in combinatie met een of meer positieve of afwezige dimensies. Bij deze groep tekent zich een opmerkelijk beeld af: in 20 van de 21 verhalen is er heel duidelijk sprake van problemen op het terrein van de relatie met God (de relationele dimensie), die op het moment van vertellen van haar verhaal nog niet opgelost zijn. In het ene verhaal waarin de relationele dimensie als positief benoemd is, zijn er problemen met de dimensie van het passief handelen. Behalve de problemen met de relationele dimensie van de godsbeelden, zijn er in een behoorlijk aantal verhalen (9, d.i. 43%) ook problemen met de dimensie van het passief handelen. Er is hierbij te zien dat relatie en passief handelen regelmatig met elkaar verweven dimensies zijn. Slechts in vijf verhalen is er sprake van problemen met de dimensie van het actief handelen van het godsbeeld en in drie verhalen met de dimensie van de attributies. Afwezigheid van de dimensies laat globaal hetzelfde beeld zien: de relationele dimensie is in alle verhalen aanwezig en de dimensie van het passief handelen in alle op drie na. De dimensies van attributies en actief handelen zijn in resp. zeven en zes verhalen afwezig. Bij deze groep verhalen draait het dus vooral om de relationele dimensie en die van het passief handelen.

9.3.2.1. De godsbeelden en hun rol

De verschillende dimensies waarover in deze verhalen gesproken wordt, worden óf als positief óf als problematisch ervaren op het moment van het vertellen van haar verhaal. Zoals in de paragrafen 9.2.2. en 9.2.3. al geschetst is, kenmerken de dimensies van de relatie en van het passief handelen zich door een glijdende schaal van positief naar problematisch naar negatief en niet altijd door een scherpe en duidelijke afgrenzing tussen de verschillende kwalificaties. Dat betekent in dit verband vooral dat wat als problematisch is benoemd, kan verschillen in intensiteit en impact.

A. Positieve beleving

De ene keer dat er van een positieve **relationele dimensie** gesproken wordt, bestond deze al in de jeugd, bemiddeld door een sterke religieuze ervaring. Deze wordt wel aangevochten tijdens de periode van hulpverlening door de vragen naar Gods aanwezigheid bij de incest, maar de relatie blijft behouden door het strikt gescheiden houden van godsbeeld en incest. Ook de sterke nadruk op Gods actief handelen draagt bij aan het behoud van de positieve relationele dimensie (en die van de attributies).

'Rosanne'(28): Dit godsbeeld is altijd wel gebleven. Ik kan me nog steeds niet voorstellen dat die grote, fantastische en liefdevolle God die ik op mijn veertiende leerde kennen, zo iets als het misbruik zou toestaan. Het misbruik past simpelweg niet in mijn godsbeeld.

Bij het positief benoemen van de dimensie van het **passief handelen** van het godsbeeld gaat het vooral over zijn liefde en nabijheid, dat Hij haar kent en weet heeft van de moeiten. Soms wordt dit zelfs terugvertaald naar de tijd van het misbruik.

'Anouk'(58): Tegelijk is het ook goed om te weten dat God ook troost kan bieden (..) God is goed en gaat met mij mee.

'Elisabeth'(50): Ondanks alles (..) God was er en is er...Hij staat ter linkerkant, ter rechterkant, voor en achter me, God is altijd om me heen! Dat heb ik zo vaak mogen ervaren, ook in de jaren van ellende...

'Irma'(70): (..) Hij kent mij, Hij heeft weet van mijn strijd, van het grote verdriet dat op de bodem van mijn bestaan ligt.

'Josien'(42): God is en was altijd aanwezig (..) Ik denk/geloof wel dat God mijn verdriet ziet(..).

'Renate'(50): Dus dat God eigenlijk altijd wel bij mij was, alleen, ja....onzichtbaar gemaakt door de mensen om mij heen, maar dat Hij net zo hard meehuilde met mijn tranen als ikzelf huilde.

Het positieve **actief handelen** van het godsbeeld wordt vooral gekenmerkt door het zich vastgehouden of gedragen weten door God, het weten dat Hij in alles de leiding had/heeft, zijn zorg en hulp hebben ervaren, al dan niet via mensen, zich door Hem beschermd weten. Daarnaast krijgt God een actieve rol in het terugvinden van Hem. Soms wordt het actief handelen ook terug geprojecteerd naar het verleden, in relatie tot de incest of het leven daarna.

'Rosanne'(28): In die tijd heb ik God wel ervaren als iemand die me hielp in die tijd met het verwerken, Hij droeg me door het diepe water waar ik zelf niet meer kon staan.

'Sacha'(34): Ooit heeft iemand mij over MSN woorden gezegd die echt van God kwamen: Dat God mijn hart heeft bewaard. En dat is denk ik ook zo, ook al ervaar ik dat niet altijd en voel ik me soms zo ontzettend gebroken....God heeft mijn hart. Staat ook ergens in het NT, dat je niet bang moet zijn voor mensen, die kunnen misschien je lichaam doden, maar aan je ziel komen ze niet.

'Lucia'(84): In heel mijn leven ben ik goede mensen tegengekomen, dat zie ik achteraf, God heeft mijn leven geleid.

'Lisanne'(53): En wanneer ik nu terugkijk, is toch dát moment waarop ik God in mijn hart ontmoette, mijn hele leven met mij meegegaan en heeft mij uiteindelijk teruggebracht bij God. Hij had het werkelijk in mijn hart gegrift. (...) Ik zie dat God er alles aan gedaan heeft om mij weer bij Hem te brengen.

Wanneer er in positieve zin gesproken wordt over de **attributies**, dan gaat het vooral over Gods liefde en goedheid. Zijn grootheid en macht worden ook enkele keren genoemd.

'Jacolien'(24): Ja, aan deze God die zo groot en machtig is, wil ik mijn leven wel verliezen, Hij is wel te vertrouwen, Hij gaf alles. (...) De God die mij laat zien hoe liefdevol Hij voor mij is.

'Lisanne'(53): Momenteel begin ik vooral Gods liefde te ervaren. (...) Het is zo bijzonder om te zien hoe liefdevol God het aanpakt, wat een Geneesheer, dat Hij zoveel van je houdt om jou weer 'heel' te maken wat anderen stuk gemaakt hebben.

'Mariska'(57): Zelf heb ik geleerd en daar leef ik nog voor: God is liefde en van daaruit ontstaan meer mooie dingen dan ik van mijn ouders heb meegekregen.

B. Problematische beleving

De problemen die er bij deze groep verhalen aanwezig zijn, zijn er vooral bij de **relationele dimensie**. In de eerste plaats en vooral gaat het hierbij om het vertrouwen: vertrouwen en overgave aan God is niet mogelijk, er is (nog) angst aanwezig, Hij mag niet dichtbij komen, het is niet veilig bij Hem.

'Jacolien'(24): Alles overgeven aan God is een heel moeilijk iets geweest en komt zo af en toe nog weer eens terug. (...) Ook bidden en God loven en danken is vaak zo moeilijk, omdat mijn emoties nog steeds zo geblokkeerd zijn dat ik niet weet wat ik voel en hoe kan ik het dan aan God vertellen? (...) En om dan te geloven dat God mij nog steeds lief heeft, vind ik heel erg moeilijk.

'Juliët'(53): Ook ben ik heel bang geweest voor Gods handen – wat gingen die met je doen. Ik wilde wel Gods liefde, maar dan mocht Hij mij niet aanraken. (...) Leren vertrouwen en geloven dat je er zijn mag, is een proces.

'Jitske'(47): Nog heb ik moeite om God te (blijven) vertrouwen, of Hij wel echt om ons geeft en liefheeft.

'Alma'(54): Diep in mijn hart ben ik jaloers op het vertrouwen dat veel mensen in God hebben.

'Renate'(50): Ik geloof niet dat ik iemand ooit meer helemaal zal vertrouwen. God ook niet. Nee. Dat is ook over.

Daarnaast liggen de problemen bij de relationele dimensie op het terrein van de liefde van God specifiek voor haar: heeft Hij mij wel lief? Mag ik er zijn? Ben ik zijn liefde wel waard? Een paar keer is er duidelijk sprake van een botsing tussen verstand en gevoel: wel weten dat God haar liefheeft, maar het niet kunnen ervaren.

'Annemarie'(48): Ik wil zo graag geloven dat God van mij houdt, mij de moeite waard vindt, maar het lukt me niet en dat is denk ik het gevolg van vroeger, ik durf niemand echt of helemaal te vertrouwen. Zelfs God niet, hoe erg ik het ook vind. Ik hoop dat Hij me dat vergeeft.(..) Misschien lukt het me ooit nog eens om me open te stellen en Gods liefde binnen te laten stromen.

'Annika'(45): Ondertussen sta ik er zo in dat ik God we kan voelen en ik sta er open voor. Ik denk dat Hij er wel voor mij is. Maar het is een beetje "weten" en een beetje voelen..

'Sacha'(34): Heer, ik weet wel dat U er bent, maar ik ben vaak zo slecht, dat ik niet kan geloven dat U van mij houdt, dan ben ik alleen maar bang voor U, bang voor afwijzing, bang voor Uw boosheid (...). Elke keer ben ik weer bang dat als ik iets fout doe, ik Hem teleurstel en Hij mij niet meer moet.

'Lisanne'(53): Ik vind het moeilijk om ermee naar God te gaan omdat ik diep van binnen dat vertrouwen nog niet heb naar Hem toe, zo bang om teleurgesteld te worden, zo bang om de controle over te geven, op zulke momenten botsen verstand en gevoel heel erg, want ik zou willen dat ik mijn hart kon uitstorten bij God.

Ten slotte liggen de relationele problemen in het zich door God verlaten voelen, in de steek gelaten voelen, bang zijn dat ze het (in het gebed of het leven) niet goed genoeg doet, bang zijn dat Hij haar niet hoort, dat zij er voor Hem niet toe doet, dat zij bij Hem niet welkom is.

'Annika'(45): Ik voelde mij ook door God in de steek gelaten en dat was misschien wel het ergste. God is er voor iedereen, maar ik kon Hem niet voelen, dus voor mij was Hij er blijkbaar niet. Ik voelde me in de steek gelaten en herkende mij in de woorden: Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten. (...) Het heeft mij gesterkt in het mij verlaten voelen (en dat is nog best heftig, terwijl ik er over schrijf, word ik er nu nog emotioneel over).

'Renate'(50): En dat ik mij zo verlaten voelde door God en dat God het allemaal maar heeft laten gebeuren....

'Annemarie'(48 jaar): Dat is moeilijk, altijd bang om gestraft te worden, bang om het niet goed te doen.

'Mariska'(57): Ik heb veel gebeden, in de hoop dat God mij zou horen, ik deed dat stiekem onder de dekens, ik was nergens welkom, ook niet bij God. (...) Ik bid nog vaak tot God of een hogere macht, maar nog steeds onder de dekens.

Soms zijn de relationele problemen gevolg van moeiten met het (niet) handelen van God (passief of actief). Regelmatig is er sprake van een verlangen naar wél een echte, diepere of veilige relatie met God.

'Josien'(42): Ik wil me graag getroost voelen, ik wil graag dat er iemand is die mijn verdriet ziet. (...) Ik weet dat ik God vreselijk teleurstel, maar ik kom er maar niet uit. (...) Ik denk/geloof wel dat God mijn verdriet ziet, maar niets kan of wil doen omdat ik het zelf wil.

'Alma'(54): Op dit moment ben ik mijn geloof helemaal kwijt. Dat komt omdat ik zo weinig merk van de aanwezigheid van God.(..) Soms denk ik dat ik helemaal los ben van God en geloof, maar het laat me niet los, ik kan het niet loslaten. God zit te diep verankerd in mijn leven.

'Loes'(39): Ik wil graag goed voor God leven, maar ik kan het niet.(..) Ik hoop dat ik je dan mag schrijven dat ik Hem persoonlijk heb mogen leren kennen, als mijn God en mijn Vader.

'Sacha'(34): Genees mijn hart Heer, het verlangt en hunkert naar U.

In de tweede plaats zijn er (nog) veel problemen bij de dimensie van het **passief handelen**. Allereerst en allermeeft betreft het hier de vragen 'Waar was Hij? Zag Hij het wel? Waarom liet Hij het toe?' Soms is de vervolgvraag die naar het actief handelen: 'Waarom greep Hij niet in?' en soms is de vervolgvraag die naar de attributies: 'Wie is Hij?'

'Sacha'(34): Heel veel dingen begrijp ik niet. Of vind ik heel moeilijk. Hij had dingen kunnen voorkomen. Dat is gewoon zo. Hij heeft het zien gebeuren en heeft toch niks gedaan. Zo voelt dat. Maar toch was Hij er ergens wel.(..)Ik heb heel erg geworsteld met mij veilig voelen. Dat had ook veel met God te maken, veilig voelen heeft voor mij alles met Hem te maken. En dat is dus lastig, als je vroeger niet veilig was, Hij er wel was maar niets deed.

'Jacolien'(24): Ik was (en ben) ervan overtuigd dat God alles in Zijn handen heeft en er niets per ongeluk gebeurt. Maar hoe zit dit dan?

'Renate'(50): Dus die lijn met God is er altijd...ondanks alles....gebleven (..) Het kán niet zo zijn dat God dit allemaal goed gevonden heeft, en wie is die God dan eigenlijk? Dus ik had me voorgenomen om dat uit te gaan zoeken....wie God nou was en hoe het nou kon dat dit allemaal gebeurd is en heeft God daar ook aan geleden? Of heeft Hij van bovenuit gedacht: Nou, dat is niet leuk wat daar met haar gebeurt, maar verder zoekt ze het zelf maar uit?

Vervolgens is er ook de vraag naar de liefde van God. Dit is een aspect van de relationele dimensie (Heeft Hij mij lief?), maar kan ook een aspect van het passief handelen zijn (Heeft Hij eigenlijk wel lief?).

'Jitske'(47): Nog heb ik moeite om God te (blijven) vertrouwen, of Hij wel echt om ons geeft en liefheeft.

'Alma'(54): Later had ik meer het gevoel dat God een liefhebbende Vader was, maar daar geloof ik niet meer in. Een vader die zijn kind liefheeft, beschermt zijn kind. Op dit moment weet ik het niet meer en wil ik er niet teveel over nadenken wie of wat God is.

De problemen die er (nog) zijn bij de dimensie van het **actief handelen** gaan over het feit dat God niets deed tegen de incest, of dat Hij nu nog niet helpt bij de moeiten. Een enkele keer komt het straffen nog terug als probleem.

'Sacha'(34): Het niet kunnen begrijpen WAAROM?? Daarnaast mij schuldig voelen dat ik die vraag stel, omdat God wel veel voor mij heeft gedaan, ondanks dat Hij liet gebeuren wat er gebeurde. Hij heeft mensen op mijn pad gebracht, gezorgd dat ik er geen eind aan maakte en Hij is er vaak als ik me eenzaam voel.

'Irma'(70): U zelf leerde ons door Jezus te bidden 'Onze Vader'... Ik kan dat niet bidden, vergeeft U me dat, of voel ik me daarom zo vaak alleen, koud en verlaten, omdat U als straf Uw handen van me hebt afgetrokken?

Wanneer er nog problemen zijn met de dimensie van de **attributies**, dan gaat het om de aspecten van (al)macht, liefde en straf.

'Jacolien'(24): En, heeft God mij wel echt lief? Deze vraag hangt nauw samen met de reactie van mijn ouders (...). Maar ook met mijn schuldgevoel. Voor mijn ouders moest ik altijd dingen doen om iets te zijn. Dit heeft zo'n strijd gegeven en geeft vaak nu ook nog strijd.

'Irma'(70): Hoezo Almacht? Had Hij dan niet kunnen zorgen dat mijn mama was blijven leven, dat er geen misbruik en mishandeling zou zijn? Dat het vragen om een knuffel NIET betekent dat er meer gebeurtenissen moest? (...)

"Almachtige God, Vader in hemel, wij bidden U....

God, Gij zijt almachtig,

Gij zijt mijn Vader en ik mag Uw kind zijn

Dat maakt mij bang, doodsbang, want als kind ben ik in Uw macht...(...)

God de Almachtige Vader, wat een combinatie...

pure macht: Hij doet met ons....

C. Positieve én problematische beleving tegelijk

Aan de citaten is allereerst te zien dat verschillende dimensies elkaar overlappen, of, anders gezegd, dat een aspect van het godsbeeld binnen meerdere dimensies geplaatst kan worden, met als sterkste voorbeeld de liefde van God. Dimensies zijn soms ook met elkaar verbonden. Die verbindingen liggen er vooral bij de beide dimensies van het handelen van God, waarbij de vragen naar zijn betrokkenheid bij het misbruik, de vragen naar zijn (niet) handelen en naar zijn Wezen (attributies) oproepen. Vervolgens ligt er ook een verbinding van de vragen naar zijn handelen met de relationele dimensie en van daaruit naar de attributies. In de tweede plaats is er bij een aantal problemen te zien dat deze (ook) gevolg zijn van de incest. De moeite met vertrouwen, overgave en veiligheid is direct terug te voeren tot de incestervaring en wordt regelmatig zo ook door deze vrouwen benoemd. Hier is te zien dat de schade die incest aanricht op het intermenselijke vlak, namelijk verlies van vertrouwen en veiligheid, zich heeft voortgezet naar de godsbeelden. In deze groep verhalen is deze schade (nog) niet (volledig) hersteld. Voor de scheiding tussen verstand en gevoel geldt hetzelfde, ook dit is een bekend gevolg van incest. De problemen met de liefde van God voor háár, het zich niet welkom voelen, het zich niet goed genoeg voelen of er niet toe doen, kunnen benoemd worden als een probleem van het zelfbeeld in relatie tot het godsbeeld. Ten slotte zijn er de problemen van het passief handelen die vooral liggen op het terrein van de theodicee: waar was Hij en zag Hij het ook? Deze vragen worden, soms aarzelend, 'opgelost' door te zeggen dat Hij er

wel, op de een of andere manier bij was, maar de krachtigste manier van ‘oplossen’ zit toch wel in het benadrukken van het actief handelen van God na de periode van de incest (hulp en steun e.d.). In paragraaf 9.7 zullen de vragen en antwoorden van deze theodicee verder besproken worden.

De **impact** van de rol die aan de godsbeelden in deze verhalen gegeven wordt op het moment van vertellen, is groot. In meer dan driekwart van de verhalen worden de problemen met de relationele dimensie als intens beschreven. Er is sprake van strijd, pijn, verdriet, verlangen, en een enkele keer ook van berusting. Hulpverlening en pastoraat zijn een factor in de pogingen tot herstel van deze relationele dimensie. De eigen (complementaire) rol hierin is er vooral op het terrein van de cognitieve religieuze coping: godsbeeld en misbruik gescheiden houden, het godsbeeld wijzigen in een abstracter beeld, (aanzelend) het passief handelen benadrukken (Hij was er misschien toch wel bij of op de een of andere manier nabij) of het actief handelen na de periode van de incest benadrukken. Ook een theodicee wordt een enkele keer ingezet, net als gedragsmatige religieuze coping, zoals het starten van ‘een zoektocht’, via het lezen van boeken, het gaan naar conferenties e.d.

‘Annika’(45): Ik heb er heel erg mijn best voor gedaan dat geloof en God iets voor mij zouden betekenen.(..) Dus daar ben ik mee bezig geweest, maar zonder resultaat. Ik ben bezig geweest met dat God als man wordt gezien en dat ik misschien meer heb om God als mannelijk en vrouwelijk te zien. Ook dat had geen resultaat. (..)Toen heb ik die zoektocht maar losgelaten.

‘Jacolien’(24): Op de conferenties kwam ook veel het onderwerp ‘overgave’ aan de orde. Maar hoe kan ik mij aan een God overgeven die zulke dingen als verkrachting toelaat? Ik ben ermee gestopt, vooral omdat ik merkte dat de heiliging zo vanuit mijzelf moest komen, dat ik er moe van werd. (..) Alles overgeven aan God is een heel moeilijk iets geweest en komt zo af en toe nog weer eens terug. (..).Ik verlang er naar om mijn leven in Gods dienst te besteden en niet zoveel met mijzelf bezig te zijn. Maar misschien is dit wel Gods weg om mij op iets voor te bereiden, ik geloof dat dit Gods weg is en dat Hij weet wat Hij er mee wil.

In een aantal verhalen is te lezen dat er (ook) in of via het grote verhaal van God met mensen gezocht is naar een ‘oplossing’ voor de problemen met het godsbeeld. Soms is dit gelukt, maar blijven de problemen wel bestaan in relatie tot het eigen verhaal. Dan is er sprake van rolfragmentatie in de rol van God, in het grote verhaal zijn de problemen met het godsbeeld ‘opgelost’, in het eigen verhaal niet. In andere verhalen spelen vooral leerelementen een rol als dit ook via het grote verhaal niet echt lukt.

‘Jacolien’(24): Soms zie ik het niet zitten en dan dwaal ik ver weg bij God. Op andere momenten roept Hij me, nog steeds vaak met de laatste verzen van Matth.11. De laatste tijd veel met psalm 23: Mij zal niets ontbreken, Hij is met mij, Zijn stok en staf vertroosten mij. Straks bij Hem te zijn. Die mijn vernederd lichaam veranderen zal....Maar vaak kan ik dat toch nog niet helemaal geloven. Gevolg van de incest?

Ik denk zeker dat het mede een oorzaak is, maar ook met de scholen waar ik op gezeten heb. Ook heb ik heel lang geleefd met het idee dat ik mijn eigen heiliging moest bewerken. Ik moet goed leven voor God om Zijn liefde te verdienen, want dat was mijn ervaring met mijn ouders. Ik werd er zo ontzettend moe van en het was ook nog eens nooit goed. (...). Al is het vaak heel moeilijk, toch mag ik vaak heel blij zijn. Blij omdat Hij mij verlost heeft en de schuld van mij heeft betaald. Dat Hij mij ontzagwekkend lief heeft.

'Sacha' (34): En wat ik toen heb gedaan, mijn leven aan Hem geven, was het enige wat ik hoefde te doen. Ik hoef niets meer te doen, alleen maar zeggen: Heer ik kan het niet, wilt U het in mij doen. Het heeft mijn leven echt veranderd. Niet dat alles opeens makkelijker ging, maar ik had een fundament gekregen en merkte ook dat ik daaruit ging leven (...) Ik begon de dingen ook meer te zien zoals ze waren. Bijvoorbeeld dat ik geen rotkind was, dat God dat ook niet vond, dat het niet goed is zo over mezelf te denken. Dat ik dus vergeving moest vragen voor het feit dat ik dacht dat ik een rotkind was in plaats van vergeving te vragen omdat ik het was.

'Loes' (39): (...) of omdat ik God niet onder ogen durf te komen, dat ik me dan voel als Adam en Eva en dat God dan roept: Waar zijt gij? Want ik wil graag goed voor God leven, maar ik kan het niet. (...) Ten diepste weet ik wel hoe vol liefde Hij is, maar ik blijf zoeken naar persoonlijke bevestiging. Een ander kan het wel zeggen, maar ik moet kunnen zeggen: ik heb het zelf uit Zijn mond gehoord.

Inhoudelijk zijn de rollen die aan de godsbeelden gegeven worden, complex. Rolfragmentatie bij de rollen voor God is in deze hele groep verhalen te zien. Positieve en problematische aspecten van de godsbeelden bestaan naast elkaar. De oorzaak/oorsprong van de problemen lijkt hierbij vooral bij de respondenten te liggen in de gevolgen van de incest, waarbij er geen adequate eenduidige complementaire rol voor God gevonden is. Of, andersom gezegd, de positieve aspecten van de godsbeelden passen (nog) onvoldoende bij hoe de respondenten zichzelf en hun leven ervaren. Het gevolg is fragmentatie in de rol voor God en/of fragmentatie tussen de rol voor God in het religieuze leven en die in het dagelijkse leven, met de gevolgen van de incest daarin. Deze fragmentatie in de toegekende rol aan God is in alle verhalen van deze groep te vinden. In de verhalen is duidelijk dat er vooral naar een 'oplossing' voor dit probleem gezocht is, en soms gevonden is, in de liefde en nabijheid van God (passief handelen) en/of in het grote verhaal van God en mensen. In twee verhalen worden rollen van God in het religieuze leven en het dagelijkse leven gescheiden gehouden en in zeven verhalen vindt er een koppeling of vermenging van beide rollen voor God plaats. Het eigen levensverhaal, met de incest en de gevolgen ervan, wordt dan naast of in het grote verhaal van God met mensen gezet. Het resultaat is verschillend: er wordt troost gevonden in een God die meegaat in het leven met alle moeiten, er is hoop op een genadig God zonder dat dit direct betrokken wordt op het herstelproces, het grote verhaal van Jezus lijden en sterven geeft juist problemen voor het beeld van God als Vader, het grote verhaal werkt positief uit en de problemen die er nog zijn in de relatie met God worden duidelijk in zichzelf gelegd. Alleen bij deze laatstgenoemde variant is er een eenheid in de rol die aan God wordt toegekend in het religieuze

en dagelijkse leven. Bij de andere zes verhalen is er sprake van rolfragmentatie: de rol voor God is in het religieuze leven anders dan die in het dagelijkse leven. In twee van deze zeven verhalen blijft er dan overigens wel een discrepantie bestaan tussen hoe zij zichzelf ervaart (de rol die zij heeft) in het religieuze leven en die in het dagelijkse leven, namelijk weten van zonde, genade en vergeving en desondanks worstelen met de gevolgen van de incest, ook in de relatie met God.

'Anouk'(58): We geloven nog steeds dat God met ons meegaat. Een verlossende God, een scheppende en herscheppende God.

'Loes'(39): Al weet ik niet hoe ik bekeerd moet worden, al weet ik niet te benoemen hoe de incest mijn leven heeft beïnvloed ten aanzien van God, nochtans heeft de duivel niet het laatste woord. En nou wilde ik wel dat ik dat altijd mocht geloven. Maar één ding is waarheid: God is rechtvaardig en goed. En nou is mijn bede of Hij dat in mijn leven mocht betonen.

'Sacha'(34): Als ik besef hoe God op allerlei manieren laat weten dat Hij echt om me geeft, dat raakt me. Maar dat is ook een gevecht. En dat blijft het denk ik ook. Een gevecht bij mezelf dan wel te verstaan.

'Jacolien'(24): Het is een enorme troost om steeds meer te beseffen dat in Zijn lijden en sterven en opstanding ALLES is volbracht! Ik hoef niet meer....alleen maar vertrouwen op Hem alleen...

De andere twaalf verhalen van deze groep laten voor wat betreft de toegekende rollen voor God in het religieuze en in het dagelijkse leven, met de incestervaring en de gevolgen daarvan, een wisselend beeld zien. Soms wordt er slechts een summiere rol aan God gegeven in het religieuze en/of het dagelijkse leven. Waar van beide rollen sprake is, komen ze in het ene verhaal overeen, hetzij als positief, hetzij als problematisch ervaren, en komen ze in het andere verhaal niet overeen. Dan wordt de rol van God in het religieuze verhaal anders beleefd dan in het verhaal van het dagelijkse leven en is er dus sprake van rolfragmentatie.

Anders dan bij groep A, wordt er bij deze groep maar weinig keren (9) een rol aan de godsbeelden toegekend ten aanzien van het herstelproces of het leven volhouden. Wanneer er wel over verteld wordt, is er sprake van een verwevenheid van geloofsontwikkeling of wijziging van godsbeelden met het herstelproces (4x). In de andere vijf verhalen krijgen de godsbeelden een, soms aarzelende, rol bij het leven na de periode van de incest, maar niet rechtstreeks bij het herstelproces. Dit kan te maken hebben met de fase van het herstelproces of met de mate van (ervaring van) herstel, maar ook met de problemen met de godsbeelden. In ieder geval is er kennelijk in het overgrote deel van deze groep verhalen geen adequate (complementaire) rol voor God voorhanden in relatie tot haar leven met daarin de gevolgen van de incest. In de vier verhalen waarin er sprake is van verwevenheid van geloofsontwikkeling of wijziging van godsbeelden met het herstelproces, wordt aan de godsbeelden een actieve rol toegekend ten aanzien van het herstelproces, maar ook ten aanzien van de geloofsontwikkeling en/of de wijziging van de godsbeelden. Binnen het grote verhaal zijn dan

alle dimensies van het godsbeeld positief, maar binnen het eigen verhaal niet. Daarmee is er dus sprake van rolfragmentatie in de rollen van God voor het religieuze leven en voor het dagelijkse leven. Tegelijk zijn er wel complementaire rollen voor de respondent in het religieuze verhaal, namelijk God die de zonden vergeeft en zij die zondaar is. In het dagelijkse leven echter, in relatie tot de incest en de gevolgen, is die complementariteit in het verhaal niet te herkennen. Er is kennelijk onvoldoende een eenduidige rol voor God te vinden, die complementair is aan haar rol van slachtoffer, gekwetste, overlevende. Terugkijkend wordt er slechts in twee verhalen verteld over enige steun van de (positieve) godsbeelden ten tijde van de incest. Voor deze groep geldt dus hetzelfde als voor groep A: er is in het brede scala aan rollen die voorgegeven zijn in de christelijke traditie, geen rol voor God gevonden in relatie tot de incestervaring en/of in relatie tot haarzelf als slachtoffer ervan. Bij deze groep verhalen zijn er drie waarin negatieve godsbeelden uit de jeugd verweven raakten met de gevolgen van de incest, waardoor ze elkaar wederzijds versterkten. Daarnaast zijn er twee verhalen waarin er wel positieve godsbeelden aanwezig waren, maar waar leerelementen in een negatieve spiraal met de incest en de gevolgen verstrengeld raakten. Net als bij de verhalen van groep A waarin dit voorkomt, gaat het dan vooral om een strenge, straffende God en om eigen schuld en slechtheid.

'Renate'(50): God zag alles! Als je pikte uit de trommel, dan zag Hij dat ook en daar werd je dan voor gestraft. Niet een liefhebbende God....(..)En ik weet ook nog wel dat ik toen op mijn blote knietjes voor mijn bed bad van: 'Alsjeblieft God, laat het toch ophouden'. Wat dus niet gebeurde. En toen dacht ik van.....nou dan moet ik toch wel echt slecht zijn, dat God het tóch laat gebeuren...je hebt vast wel iets gedaan...

'Jacolien'(24): Ik heb altijd elke avond mijn bijbeltje gelezen en gebeden en als ik het niet deed dan voelde ik mij schuldig en kon niet slapen. En, God was er gewoon. Gevoelsmatig droeg Hij mij. Al leerde ik op school anders, dat ik bekeerd moest worden.

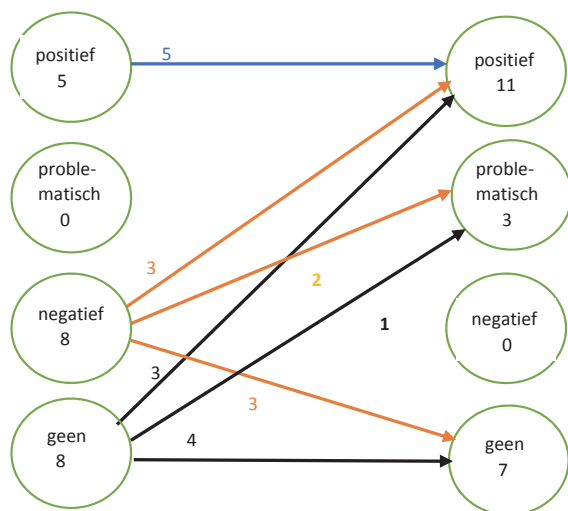
Deze negatieve verwevenheid werkte, en werkt soms nog, negatief uit voor het herstel. Deze rol voor God en de complementaire rol voor respondent als schuldige of slechte, was en is moeilijk te wijzigen met alle gevolgen voor het herstelproces. In de verhalen van deze groep is er stagnatie van deze processen opgetreden, in tegenstelling tot de verhalen van groep A waarin ditzelfde te herkennen is, maar waar er wel wijziging optrad. Er kan aan beide kanten, God en overlevende, sprake zijn van enige rolrigiditeit, waarbij zowel psychologische hulpverlening als pastoraat noodzakelijk kunnen zijn. In de verhalen is te lezen van een zoeken naar andere beelden, warmer, liefdevoller, abstracter, of naar een (voorlopig) wegdenken van God. Over de andere focus van de rolverdeling, namelijk de rol die door God toegekend wordt aan de respondent, is in deze verhalen nauwelijks te lezen. Eén respondent vertelt gezocht te hebben in de Bijbel naar gedeeltes waarin gesproken wordt over seksueel misbruik en wat God daar dan van vond. Deze heeft ze niet gevonden. Daarmee was er geen

rolovername mogelijk, dus ook geen anticipatie op de rol van God en dus geen toekenning van een rol voor haar van zijn kant. Moeder Maria functioneert een keer als identificatiefiguur en als vervangster voor de eigen moeder. Zo is ook een enkele keer God tegen wil en dank vervanger van de eigen ouders. Andere respondenten vertellen van het zoeken naar adequatere beelden van God voor haar. Ook dat is het impliciete zoeken naar een rol van God voor haar. Op basis van de verhalen kan geconcludeerd worden voor deze groep van 21 verhalen dat er eigenlijk alleen een rol gevonden is (door enkelen) van zichzelf als zondaar voor God, maar wel vergeven en geliefd door Hem. Een rol als slachtoffer, gekwetste of overlevende is in de christelijke metanarratieven niet gevonden. In vier verhalen wordt verteld over de invloed van de negatieve vrouwvisie uit de Bijbel en de christelijke leer, en wordt gesteld dat deze, in ieder geval voor incestoverlevenden, niet bijdraagt aan een gezonde zelfwaardering.

9.3.2.2. Ontwikkeling van de godsbeelden

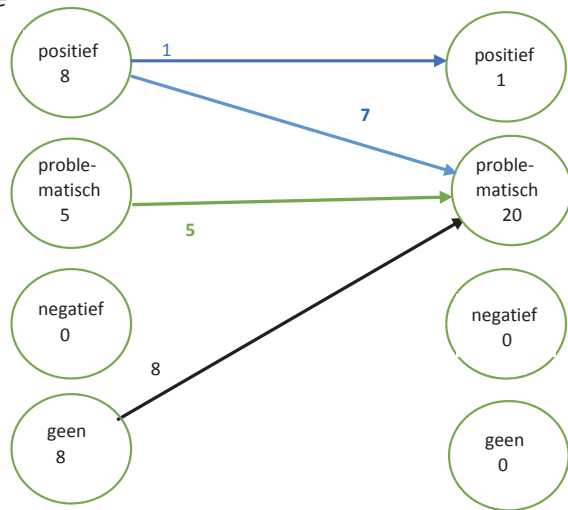
In onderstaande diagrammen zijn de verschillende dimensies en hun waardering op het moment van vertellen en terugkijkend naar de jeugd weergegeven. De attributies van de godsbeelden uit de jeugd zijn meer als negatief beleefd of afwezig dan als positief beleefd weergegeven. Vanuit het verleden bezien, zoals verteld in de verhalen, zijn de positieve gebleven en de negatieve 'uitgewaaierd' over positief, problematisch of afwezig. Ook vanuit afwezigheid naar aanwezigheid van deze dimensie is er sprake van variatie. Opvallend bij de relationele dimensie is dat er niet verteld wordt van negatieve waarderingen in de jeugd, wel van problematische. Vanuit afwezigheid, problematisch en positief zijn vrijwel alle waarderingen voor deze dimensie problematisch geworden. De beide dimensies van het handelen laten het meest complexe plaatje zien van de ontwikkelingen. De meest gevarieerde ontwikkeling zit bij die vanuit afwezigheid of negatieve waardering. Voor alle dimensies, exclusief die van de relatie, kan globaal gezegd worden dat de positieve waardering is gebleven en aangevuld, dat de problematische waardering is gebleven of ontstaan of aangevuld is, dat de negatieve waardering is verdwenen, en dat er een ontwikkeling is van afwezigheid naar aanwezigheid, maar gevarieerd in waardering.

Attributies



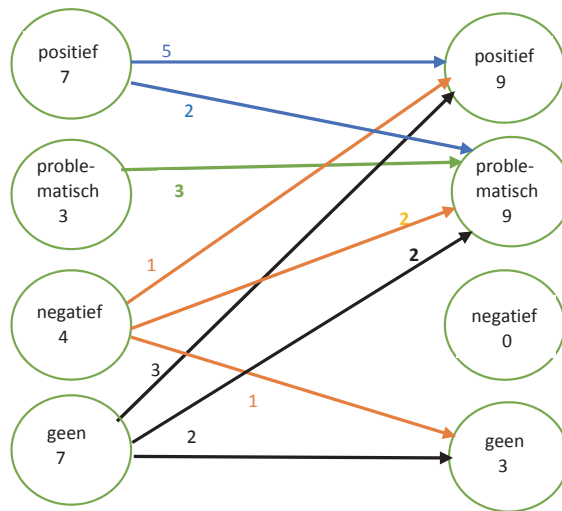
Bij de attributies is duidelijk de stabiliteit van de positieve waardering te zien. De andere als positief ervaren attributies komen in gelijke mate bij negatief ervaren attributies van de godsbeelden uit de jeugd vandaan, waarbij er dus sprake is van een kanteling, en vanuit afwezigheid van attributies bij de godsbeelden uit de jeugd. Hetzelfde geldt voor de als problematisch ervaren attributies van de godsbeelden op het moment van vertellen, ook deze komen vanuit als negatief ervaren attributies van godsbeelden uit de jeugd, of vanuit afwezigheid ervan. Opvallend is wel dat op het moment van vertellen er geen negatieve waardering meer voorkomt, maar dat tegelijkertijd deze dimensie vaak afwezig is. Dit zou zijn oorzaak kunnen vinden in de moeite met de als negatief ervaren attributies, maar in de verhalen is dit niet duidelijk.

Relationele dimensie

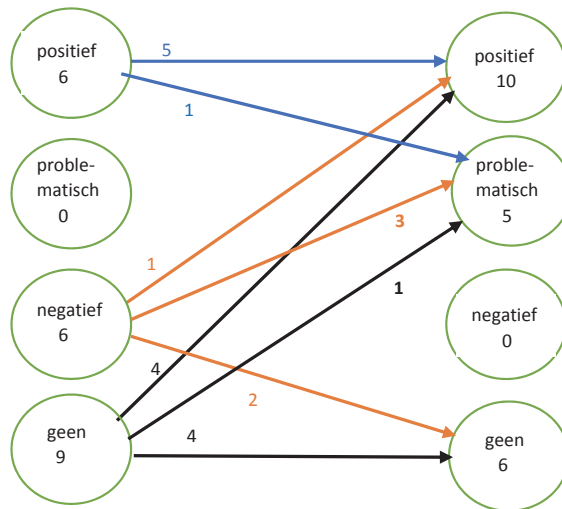


Opvallend bij de ontwikkeling van de relationele dimensie is niet alleen dat er verteld wordt over een wijziging van positieve waardering naar problematische waardering, maar dat er in alle verhalen waarin er niet gesproken wordt over een relationele dimensie van de godsbeelden in de jeugd óók over een wijziging te lezen is naar problematische aanwezigheid. Veel problemen in de relatie met God zijn kennelijk in de loop van het leven ontstaan. Dat is in de verhalen ook te lezen. Een negatieve waardering voor de relationele dimensie ontbreekt bij deze groep geheel.

Dimensie van het passief handelen



Het diagram van de ontwikkelingen in de dimensie van het passief handelen, laat de complexiteit zien van deze dimensie. Over alle varianten in de beleving van deze dimensie van de godsbeelden in de jeugd wordt verteld. De positieve beleving van deze dimensie op het moment van vertellen, vindt zijn oorsprong in zowel positieve als negatieve beleving van deze dimensie van de godsbeelden uit de jeugd. Er is dus deels sprake van behoud en deels van kanteling. Daarbij wordt een aantal keren verteld over afwezigheid van deze dimensie van de godsbeelden uit de jeugd. Een problematische beleving van deze dimensie vertelt van een oorsprong in alle vier de mogelijkheden voor deze dimensie van de godsbeelden uit de jeugd. Een negatieve beleving is niet meer aanwezig en in slechts drie verhalen is deze dimensie afwezig gebleven of geworden.

Dimensie van het actief handelen

Voor de dimensie van het actief handelen geldt ongeveer hetzelfde als voor de dimensie van het passief handelen. Verschillen zijn er alleen bij de aantallen en bij het feit dat er geen problematische dimensie van het actief handelen was in de jeugd.

De weg die gegaan is door de respondenten tussen de godsbeelden van de jeugd en die op het moment van vertellen, is zeer verschillend. In zes verhalen is te lezen over een uitsluitend **positieve** waardering van de verschillende dimensies van de godsbeelden uit de jeugd. In geen enkele van deze verhalen wordt verteld dat de ouders deze positieve godsbeelden overgedragen hebben. Wel wordt verteld wat er gemist is bij de geloofsopvoeding door de ouders: niets gezien hebben van hun relatie met God, weinig vreugde in het geloof gezien hebben, niet geleerd hebben dat je alles aan God mag voorleggen, alleen regels en geboden en verboden meegekregen hebben. In vier verhalen wordt helemaal niets verteld over de ontwikkeling van deze positieve godsbeelden, in de andere twee verhalen wordt de oorsprong van de positieve godsbeelden gelegd bij een religieuze ervaring, en bij wat zij vanuit kerk en school meekreeg, vooral wat zij zag bij docenten.

'Lisanne'(53): En ik weet dat er ineens een diep besef van God was, alsof God het zelf in mijn hart had geplant, ik voelde Zijn aanwezigheid en vond het geweldig. Alsof God het in mijn hart grifte, dat Hij er altijd is. Ik keek vaak naar de hemel en dacht: Daar is God, Hij zorgt voor mij, Hij houdt van mij, ik wist God ziet alles en Hij zal er altijd voor mij zijn, Hij zal mij altijd beschermen, ik voelde mij zo veilig bij God. Het maakte een onuitwisbare indruk op me, alsof God zelf Zijn stempel in mijn hart had gezet, het voelde als een diepe verbondenheid, Hij was alles voor mij.

'Jacolien'(24): Een docent viel op. Hij had iets wat ik miste in mijn ouders. Liefde voor God, wat hij uitstraalde. Daarom vertrouwde ik hem wel, ondanks dat hij man was, en heb met hem gesproken. Hij heeft een belangrijke rol gespeeld. In zijn manier van lesgeven kreeg ik een verlangen naar de God die Hij kende.

In slechts een van deze zes verhalen blijven de positieve godsbeelden behouden, ondanks de schade die door de incest aangericht wordt. In de andere vijf verhalen is er sprake van grote moeite met God en geloof krijgen, zich van Hem afkeren of Hem kwijtraken.

'Elisabeth'(50): Dat basisgevoel: God hoort bij mij, God zorgt voor mij, en Jezus ook, dat is eigenlijk altijd blijven bestaan, wat er ook gebeurde.

'Anouk'(58): In mijn tienerjaren ben ik boos geweest op God dat dit met mij was gebeurd en dat ik er geen kant mee op kon.(...) Ondanks dat ik mij van God afkeerde, heeft Hij mijn hand vastgehouden.

'Lisanne'(53): Maar wat heeft dat moment van overtuigd zijn dat God er is, plaatsgemaakt voor de grote vraag, waar was God toen ik Hem nodig had.(...) Het maakt blijkbaar niet uit of je God wel of niet kent, Hij helpt je toch niet als je daarom vraagt, dat was mijn redenering en langzaam sloot ik de deur naar God.

Therapie en pastoraat spelen een grote rol bij de terugkeer naar de positieve godsbeelden. In drie verhalen is er vooral sprake van een ommekeer via het grote verhaal van zonde en genade.

'Lisanne'(53): (...) je kon naar voren komen om met je te laten bidden en ik weet nog dat mijn hart zo tekeer ging van binnen, ik dacht, ik móet naar voren en daar stond ik nog steeds kijkend waar God zou zijn en ineens kon ik niet meer blijven staan en viel ik achterover en ik weet nog dat ik daar lag en nog niet een vingertopje kon bewegen, het enige wat ik dacht, dit is God, ik voelde het en toen ik later opstond voelde ik mij zo anders, ik realiseerde mij dat ik God had 'ontmoet', ik was ineens zo intens blij, ik snapte er niks van, ik voelde alleen die diepe verandering van binnen.

'Sacha'(34): Ik ben toen naar de nazorg gegaan en daar heeft iemand voor mij gebeden en heb ik mijn leven aan Jezus gegeven (...).Ik heb een papier gepakt en alle zonden die ik kon bedenken die ik in mijn leven gedaan had, heb ik daar op geschreven. Toen ik niets meer kon bedenken, heb ik het bij het kruis gelegd en aan God gegeven. De bodemloze put in mij, die zo verlangde naar liefde en acceptatie, had een bodem, een fundament gekregen.

'Jacolien'(24): Steeds meer ging ik leren wie God is, al vond ik het moeilijk om te geloven, het stond wel in mijn Bijbel en mijn docent vertelde het ook. Langzaam kwam er geloof, klein en pril. Er staat dat God de zonden wil vergeven....Dat God mij liefheeft, nog toen ik een zondaar was. Dat alles in Hem is en niets door mij.

De problemen die er nog zijn in de relatie met God, liggen vooral in de beleving van schuld, zonde en eigen slechtheid (negatief zelfbeeld). Deze zijn in de verhalen duidelijk gevolg van de incest (soms versterkt door de ouders). Daarnaast is er twijfel aan de onvoorwaardelijke liefde van God voor haar en moeite met Hem te vertrouwen.

'Annemarie'(48): Ik wil zo graag geloven dat God van me houdt en me de moeite waard vindt, maar het lukt me niet en dat is denk ik het gevolg van vroeger, ik durf niemand echt of helemaal te vertrouwen. Zelfs God niet, hoe erg ik dat ook vind. En ik hoop dat Hij me dat vergeeft. Ik denk ook dat ik God daarmee enorm tekort doe. Het wordt me nu allemaal even teveel. Dit is precies de vinger op de zere plek.

Leerelementen spelen soms ook een rol bij de problemen: het gebod de ouders te eren, de leer dat God alles in handen heeft, de moeite met het kruisverhaal.

'Elisabeth'(50): Ik ben vastgelopen in de 10 geboden, zo onvoorstelbaar moeilijk...hoe kan dat nou.....je ouders eren...en dacht dat ik wel een slecht kind zou zijn als ik hen niet op handen zou dragen.

'Jacolien'(24): Ik was (en ben) er van overtuigd dat God alles in Zijn handen heeft en er niets per ongeluk gebeurt. Maar hoe zit dit dan?

Ten slotte is ook de fase van het herstelproces een factor. In drie verhalen zijn de psychologische gevolgen van de incest overgezet naar het religieuze terrein en in twee daarvan wordt de 'oplossing' ook gevonden binnen het religieuze verhaal. In twee verhalen zijn incest en de gevolgen ervan in negatieve zin verweven met leerelementen, in eveneens twee verhalen zijn herstel en geloofsontwikkeling met elkaar verweven, in vijf verhalen worden het eigen verhaal en het grote verhaal met elkaar verbonden.

In vier verhalen is te lezen over uitsluitend **negatieve** waardering van de verschillende dimensies van de godsbeelden uit de jeugd. Deze godsbeelden blijken overgedragen door de ouders en de kerk en betreffen vooral het handelen van God: alles zien en direct straffen. Ook een geloofsopvoeding van niet meer dan geboden en verboden wordt genoemd.

'Alma'(54): Het geloof is een dagelijkse worsteling voor me. Wat ik wel positief vind is het feit dat ik wat los kom van het sombere loodzware geloof van mijn jeugd. Ik zie nu meer liefde in God en geloof, waar het vroeger vol zat met ge- en verboden, niets mocht, alles moest.

'Loes'(39): Vroeger was er geen geloof, alleen een wettische ervaring van alles wat niet mocht. Maar verder was er niets.

In drie van deze vier verhalen is te zien dat deze negatieve godsbeelden verweven raakten met de incest en de gevolgen ervan in een negatieve spiraal.

'Irma'(70): 's Avonds zong je voor het slapengaan: "Er gaat door alle landen een trouwe Kindervriend". Met als laatste: En gaat dat kind ter ruste, die Vriend verlaat het niet, bewaakt getrouw zijn (haar) bedje, dat het geen kwaad geschied"...en het ergste kwaad van de wereld gebeurde dan.(..)Die angst voor het Oordeel ben ik nooit kwijtgeraakt, komt altijd weer terug. Want ik deug niet. Dat is me met de paplepel ingegoten (..)en dan kwamen er weer klappen..God de Almachtige Vader...ik loop er altijd weer tegenaan.(..)

'Renate'(50): God straft onmiddellijk, dat godsbeeld heb ik meegekregen(..)Dat God niet luisterde, die schuld lag bij mij, want ik was natuurlijk heel slecht.

Er is nauwelijks of moeizaam enige wijziging in deze godsbeelden gekomen. Eén respondent vertelt haar geloof kwijt te zijn, een ander doet moeite om een abstracter godsbeeld te krijgen en een derde kent een blijvende worsteling. In het vierde verhaal is er alleen sprake van wijziging van deze negatieve godsbeelden in het grote verhaal van God en mensen, maar niet in het eigen verhaal. De leer dat God een zeer persoonlijke boodschap voor haar moet hebben, speelt hier een rol bij. In dit grote verhaal zoekt zij tevens naar wijziging van haar godsbeelden in een positiever beeld.

'Alma'(54): Op dit moment weet ik het niet meer en wil ik er niet teveel over nadenken wie of wat God is. Ik raak er van in de war als ik er diep over ga nadenken.

'Irma'(70): God, wie is Hij? Aan de ene kant mijn Tochtgenoot, aan de andere kant de God waar ik spookbang voor ben. Psalm 139 is jaren- en jarenlang een angstaanjagende psalm geweest. God was overal, aan Hem was niet te ontsnappen. Zelfs mijn denken, ja tot in het graf. Heel langzaam is dat omgeslagen, veelal door gesprekken. Nu is dat een psalm van vertrouwen geworden. Hij kent mij, Hij heeft weet van mijn strijd, van het grote verdriet dat op de bodem van mijn bestaan ligt.

'Renate'(50): Wat ik aan God heb overgehouden is, denk ik,...iets....die op een of andere manier altijd met mij op stap....nabij gebleven is of zo...Maar hoe ik die God invul, daar heb ik geen bijvoeglijke naamwoorden voor (...) Ik geloof wel in iets dat ik God noem....of de Ander....Ik denk na over Iemand, iets dat nabij is en voor mij is dat dan God. Maar de gangbare theologie, de gangbare termen, daar kan ik niets meer mee, nee.

'Loes'(39): Ten diepste weet ik wel hoe vol Liefde Hij is. Maar ik blijf zoeken naar persoonlijke bevestiging. Ik weet heel zeker dat God het me een keer persoonlijk zal laten weten. Hoe dat is, weet ik niet, maar er staat in een psalm, Hij zal ze zelf bevestigen en schragen, en dat is mijn houvast en mijn hope. Hij zal het zelf doen.(..) Eén ding is waarheid: God is rechtvaardig, God is goed. En nou is mijn bede of Hij dat in mijn leven mocht betonen.

Schuldgevoel en een negatief zelfbeeld zijn een herkenbare factor in deze vier verhalen.

In vijf verhalen zijn de dimensies van de godsbeelden nagenoeg **afwezig** tijdens de jeugd. Een paar keer wordt er wel verteld dat er over het geloof nooit gesproken werd of dat er niets van te merken was. De godsbeelden die later in het verhaal voorkomen, kenmerken zich alle door (grote) problemen met de relatie. Verder zijn er dimensies afwezig (vooral de attributies), of positief aanwezig en dan gaat het over het passief of actief handelen van God. Eén respondent vertelt dat ze tot echt geloof gekomen is doordat mensen haar vertelden van de liefde van Jezus. Een ander heeft gezocht naar andere (abstractere) beelden van God, maar dit heeft niet geholpen. Er is blijvend verlangen naar een beleven van liefde en nabijheid van God. Twee anderen benadrukken wel dat God nabij is, maar de moeite met de relatie zijn groot. En één heeft ook het godsbeeld zoveel als lukt, ontdaan van persoonlijke aspecten en heeft een goede vervanger gevonden in moeder Maria. De incestervaring is in alle verhalen de sterkste factor bij de problemen met het godsbeeld. De rol van de ouders is een aantal keren een verzwarende factor.

'Lucia'(84): Toen ik 31 was ben ik tot geloof gekomen. Veel kon ik niet begrijpen. Bevriende mensen hebben mij een tijdje in huis genomen omdat ik ziek was en hebben mij verteld over de liefde van Jezus Christus.

'Annika'(45): Over geloof en God werd niet gepraat. Ik heb verlangd naar een gelukkige geloofsbeleving zoals je dat weleens bij mensen ziet. Ik heb er heel erg mijn best voor gedaan dat geloof en God iets voor mij zouden betekenen. (..) Ik voelde mij door iedereen in de steek gelaten. Ik voelde mij ook door God in de steek gelaten en dat was misschien wel het ergste. Want God is er voor iedereen. Maar ik kon Hem niet voelen, dus voor mij was Hij er blijkbaar niet.

'Patricia'(43): Ik begrijp eerlijk gezegd nog steeds niet waarom ik nog geloof. Ja, ik weet het wel, ik kan niet zonder. Maar als ik terugkijk snap ik er niks van.

'Titia'(55): Maar ik heb Maria, en niet de maagd Maria, maar moeder Maria. De onvoorwaardelijke liefde...

Ten slotte zijn in de resterende zes verhalen **complexe** godsbeelden aanwezig in de jeugd, met zowel positieve als problematische als negatieve dimensies. De positieve dimensies die er in de jeugd aanwezig waren worden niet toegeschreven aan overdracht door de ouders. Als er iets over gezegd wordt, dan worden zij toegeschreven aan een religieuze ervaring.

'Rosanne'(28): Op mijn 14^e ben ik op een survivaalkamp geweest. Hier heb ik als tiener zo duidelijk de nabijheid van God ervaren(...) Dit godsbeeld is altijd wel gebleven. Ik kan me nog steeds niet voorstellen dat die grote, fantastische en liefdevolle God die ik op mijn 14^e leerde kennen zo iets als het misbruik zou toestaan.

'Diana (56): Mijn vader zei wel: Als je het aan je moeder vertelt, dan verzuip ik je, net als de katjes. En ik weet, ik denk, als jij zó slecht bent, dan laat God nóóit toe dat je mij verzuipt.....Dat was mijn eerste ervaring....dat was een echte ingeving die ik kreeg. (..) Ik weet alleen dat ik toen op de lagere school zat, het vreselijk donker werd om mij heen. Het werd echt aardedonker, dat God ons nooit zou kunnen

accepteren met deze lelijkheid...en toen was er een fluisterend iets van 'stil maar, wij weten ervan en als je ons blijft liefhebben, zal het je medewerken ten goede....en dat gaf toen een enorme troost en steun! Dat was een heilig moment! Dat heeft me toen een enorme troost gegeven, al lag ik diezelfde avond in bed en toen werd het wéér verschrikkelijk donker om mij heen en toen zag ik, nou ik zeg dat het Jezus was, nou het mag voor mij ook een engel zijn, in ieder geval voor mij was het Jezus, die tilde me op uit de prut en de meest liefdevolle ogen die je...en niet alleen liefdevol, maar ook integere sterke ogen, die tilde me op uit de prut, uit de drek, echt uit de drek en er was een stem op de achtergrond van: "dat gaat zó maar niet" en Hij keerde zich om: "maar wél als Ik het doe"!

Wanneer er wel iets over de ouders verteld wordt, dan wordt verteld dat zij hun eigen angstige godsbeeld overdroegen, dat er niets mocht, dat God alles zag en strafte, of dat respondent het kortzichtige of dogmatische beeld van de ouders afwees. In een ander verhaal is er vanaf het begin een koppeling tussen God en de misbruikende vader.

'Mariska'(57): Zoals mijn moeder haar geloof beleeft, nee, zo kan ik het niet en wil ik het niet, dat is mij te kortzichtig, te dogmatisch, te eng.

'Juliët'(53): Ik ben blij dat mijn ouders me christelijk hebben opgevoed. De beginselen zijn me bijgebracht, al was het in de sfeer van: och mocht het eens gebeuren. Hun angst voor het oordeel en de gedachte dat zij er niet bij hoorden, drukte wel een groot stempel op alles.

'Jitske'(47): Zou God ook zo zijn, vroeg ik me vaak af, en hoe straft Hij dan? Doet Hij ook wat Hij zegt of hoeft Hij dat niet te doen omdat Hij net als mijn vader heel machtig is?

In de helft van deze zes verhalen is er over een duidelijke ommekeer ten goede te lezen, al blijven er problemen bestaan. Een lange gebedssessie werd de sleutel tot herstel, door ziekenzalving werd genezing van een depressie verkregen wat bijdroeg aan herstel, het godsbeeld werd abstracter gemaakt met toevoeging van allerlei elementen uit andere spirituele stromingen.

Desondanks blijven er problemen bestaan met dimensies van de godsbeelden. Deze betreffen vooral de vragen naar zijn aanwezigheid tijdens de periode van het misbruik (dimensie van het passief handelen) die niet 'opgelost' worden in de verhalen, en de problemen in de relatie met Hem. Een sterk antropomorf godsbeeld en het zich in de steek gelaten voelen door de kerk, spelen een rol bij deze problemen met de relatie tot God. Ook leerelementen (moeten vergeven, de ouders moeten eren, de gerechtigheid en wraak aan God moeten laten) zijn een factor in het voortbestaan van de problemen met de godsbeelden.

'Mariska'(57): Ik heb de Liefde ervaren en ik weet dat er in mij nog meer liefde aanwezig is wat er nog moet uitkomen. Het vergeven en het eert uw vader en uw moeder zijn aspecten die nog niet helemaal zijn uitgewerkt, de strijd is nog niet gestreden, maar met behulp van de kennis die ik nu heb en de kracht die in mij is komt dat er verder nog uit. Voor mij heeft het zoeken naar de Liefde alles te maken met de zin van het leven.

In de andere helft van deze zes verhalen is er sprake van blijvende problemen met de godsbeelden. Een belangrijke factor in alle drie deze verhalen is het sterk negatieve zelfbeeld. Daarnaast is er in een verhaal sprake van een sterk gevoel van medeschuldig te zijn aan de incest, in een ander van overzetting van eigen slechtheid van het psychologische naar het religieuze terrein. Ook leerelementen zijn soms een complicerende factor: angst voor God, zijn straffen en de hel, moeten vergeven en niet mogen haten, de teleurstelling dat leven met God niet betekent dat de moeite voorbij zijn. Teleurstelling in kerken is ook aanwezig in deze verhalen.

'Jitske'(47): Ik hoorde overal dat je niet mag haten en je vijanden moet vergeven. Ik liep daarmee vast. Ik kon dat niet. (...) Tegelijkertijd was daar mijn angst voor God, als ik Hem niet zou, of erger niet wilde gehoorzamen. Wat zou er dan gebeuren met mij. Ik wist het: voor eeuwig de hel.

'Josien'(42): Ik ben gewend om het onderspit te delven, de mindere te zijn, over me heen te laten lopen (...) Ik weet dat ik God vreselijk teleurstel, maar ik kom er maar niet uit. Ik heb een minderwaardigheidscomplex meegekregen en grenzeloosheid. Ik weet ook niet wat houden van is, het werd ook nooit gezegd.

'Diana'(56): Ik denk altijd dat ik het toch nooit kan... ik voel me o zo gauw de mindere.... (...) Ik ben medeschuldig, het is net als Nehemia gewoon: ik en mijn volk, wij hebben gezondigd, ja ik en mijn familie, ik ben ook deel van die familie, je krijgt het met je genen mee, het zit er wél in en God bezoekt de zonden der vaders tot in het derde en vierde geslacht, ja, Zijn goed recht. (...) Maar het is zo verhipte jammer dat de kerk het zo af laat weten. Dat is gewoon zó hypocriet! Ik heb hier de afgelopen 10 jaar met Kerst en Pasen alleen gezeten! Zoveel woorden, als je er zit, over omzien naar elkaar, maar in de praktijk niks.

9.3.2.3. De verbindingslijn tussen godsbeelden en incest

In alle verhalen van deze groep is te lezen over schade aan de godsbeelden ten gevolge van de incest. Deze schade is het meest duidelijk en het meest uitgebreid aan de relationele dimensie. Daarnaast spelen ook andere factoren een rol bij problemen met de godsbeelden. Over invloed van de godsbeelden uit de jeugd op de incestervaring wordt weinig verteld. In drie verhalen is er verwevenheid van negatieve godsbeelden en de incest met de gevolgen ervan en in drie verhalen zijn het leerelementen die verweven raakten met de incest en de gevolgen ervan. In drie verhalen is er enige steun ontleend aan positieve godsbeelden of aan een religieuze ervaring. In de andere twaalf verhalen is er niets te lezen over enige invloed van de godsbeelden, ook de positieve niet, op de incestervaring of het omgaan ermee.

9.3.3. Groep C, negatieve dimensies

Bij deze groep van zes verhalen zijn er op het moment van het vertellen van haar verhaal alleen als negatief ervaren dimensies van het godsbeeld te lezen. Daarnaast zijn dimensies afwezig. Bij deze als negatief ervaren dimensies gaat het in de eerste plaats over de attributies

(in vijf verhalen), vervolgens over de relationele dimensie (in vier verhalen), daarna komt de dimensie van het passief handelen (in drie verhalen negatief) en in slechts één verhaal is de dimensie van het actief handelen nog aanwezig en wel in negatieve zin. In tegenstelling tot wat bij de groepen A en B gezegd is over een glijdende schaal van positief naar problematisch naar negatief, en een verschil in intensiteit en impact, zijn de dimensies van de godsbeelden bij deze groep zeer duidelijk en afgegrensd negatief. De afwezigheid van meerdere dimensies op het moment van het vertellen van haar verhaal wordt verklaard doordat het christelijke (theïstische) godsbeeld afgewezen wordt, of doordat er een ander godsbeeld is ontstaan met uitsluitend abstracte, onpersoonlijke, pantheïstische, of panentheïstische kenmerken, of elementen uit de reïncarnatie- en karmaleer. In vijf van de zes verhalen is hier sprake van.

9.3.3.1. De godsbeelden en hun rol

De dimensies van de godsbeelden die nog aanwezig zijn op het moment van het vertellen van haar verhaal, worden als (zeer) negatief ervaren. Bij de **attributies** worden dan genoemd: streng, wreed, toornig, onbarmhartig, groot, ver weg, onbereikbaar, heilig, almachtig, alziend, alwetend.

‘Mechelien’(40): Tijdens mijn depressies is het lastig om die “duivelgod” niet de overhand te laten krijgen.

‘Wietske’(47): Ik ben groot geworden met een beeld van God die straft. De angst voor God werd steeds groter, ik had zoveel verkeerd gedaan (...). Maar dat beeld van God, dat ik als kind zo mee heb gekregen, zit ook zo diep in mijn vezels, zo’n angst voor God en Zijn toorn en straf.

‘Rachel’(57): En God, die door de grote mensen om mij heen als zó groot en machtig werd bejubeld, werd ik niet gewaar(...). Tot op de dag van vandaag is de vraag gebleven: Waar bevindt zich dan die alom geprezen en bejubelde God als “de zorgzame liefhebbende Vader” in mijn bestaan?

Bij de **relationele dimensie** gaat het vooral om angst voor die God, om niet aan Hem te kunnen ontsnappen of zich door Hem verlaten voelen.

‘Rachel’(57): In de dagelijkse praktijk van mijn bestaan voelde ik mij t.a.v. God, laat staan Hij als “Vader”figuur, volledig aan mijn lot overgelaten en een totaal vereenzaamd roepende in de woestijn van het bestaan hier op aarde, welke door Hem geschapen is.

‘Wietske’(47): En tegelijk was er die diepe angst, ik had vast iets heel fout gedaan, zoals vroeger als ik in mijn bed naar de sterren keek en God zocht (...). God moest wel heel boos op me zijn(...). Gebed is voor mij ook zo moeilijk, juist om dat meisje. Antwoord op gebed was haar vader. Haar vader die haar zoveel heeft afgenomen.

Het **passief handelen** wordt gestempeld door het besef dat Hij alles ziet en weet, en dat niet in troostende zin, en dat Hij niet luistert.

'Wietske'(47): Dan kan ik me zo onveilig, onbeschermd voelen, angst voor mijn vader die dood is maar nog zo in mij verweven. Verwarrend ook, want dan denk ik 'waarom stopt God dit niet?' en tegelijk wil ik niet dat God dit ziet. Verwarring die ik vroeger ook voelde, God ik wil dit niet, maar ook niet willen dat Hij mij daar bij mijn vader zag.

'Mechelien'(40): Ik zou heel graag willen geloven dat als er een God was, deze God zich huilend omdraait bij ernstige gebeurtenissen. Dat Hij bedroefd is over de puinzooi die wij als mensen van de wereld maken.

'Greet'(56): Dat God alomtegenwoordig was, vond ik een van de meest akelige ideeën.

De beleving van het **actief handelen** gaat er vooral om dat Hij niet helpt, er niets tegen deed, of zelfs dit gewild heeft omdat Hij alles bestuurt.

'Wietske'(47): Waarom hielp God mij niet een heel klein beetje? (...) Ik zie ook wel dat ergens ooit mijn verleden ruimte moest krijgen, maar dat dat zo ruw en met eenzelfde soort geweld moest gebeuren, dat kan ik niet begrijpen. Die vraag heb ik wel naar God toe: "had dat niet een heel klein beetje milder gekund?"(...) Steeds meer beseffen hoe bepalend de eerste 12 jaar van mijn leven zijn geweest voor het hier en nu, en dat God dat niet een klein beetje milder maakt, dat maakt me eenzaam. God is ver weg. Misschien ben ik ten diepste daar wel heel erg teleurgesteld in, verdrietig om.

'Mechelien'(40): God zou alles besturen, want er valt geen haar van ons hoofd zonder de wil van de levende Vader. Wat een klote God dacht ik. Hij heeft dit vanaf het begin van de wereld gepland, Hij ziet het, Hij vindt het "normaal" dat zoiets gebeurt en doet er niets tegen.(...)Makkelijk excuus voor de daders, het is toch Gods wil?

In twee verhalen is er sprake van positieve godsbeelden die geleerd werden vanuit de kinderbijbel en/of de juffrouw: een liefdevolle en goede God, die er altijd voor je is, die zorgt, beschermt, veiligheid geeft, troost en helpt. Door het zeer vroege begin van de incest (drie of vier jaar) heeft dit godsbeeld geen kans gekregen, omdat het botste met de incest en/of de ervaringen met ouders en familie.

'Rachel'(57): Ik kreeg van deze juffrouw de raad mee om bijvoorbeeld het liedje te zingen: "Op bergen en in dalen, ja overal is God", dan zou Hij je wel helpen? Want Hij was toch de échte "Grote Vader" die er áltijd voor je zou zijn!? In die tijd ben ik mij gaan realiseren hóe verlaten en eenzaam ik was.

'Wietske'(47): Ik hoorde wel op school van 'laat de kinderen tot mij komen', maar ik durfde niet omdat ik zo bang was voor mijn vader. Ik droomde weleens dat ik dat schaapje was dat door Jezus werd gezocht en dat ik dan veilig en geborgen gedragen werd. Maar de handen en de armen die ik voelde waren van mijn vader.

Opvallend is dat, ondanks dat waar het christelijke, theïstische, godsbeeld geheel afgewezen is of vervangen door een geheel ander godsbeeld, deze negatieve verwoordingen nog steeds bestaan. Soms wordt ook expliciet gezegd dat deze lastig weg te krijgen zijn. In het verhaal waarin het theïstische godsbeeld behouden is, is daar grote moeite mee.

De **impact** van deze negatieve godsbeelden is soms (nog) groot. In één verhaal krijgt het godsbeeld geen enkele rol meer, in drie verhalen werkt dit godsbeeld nog steeds negatief uit op het herstelproces, en in twee verhalen heeft het 'afschaffen' van elk godsbeeld wel geholpen bij het herstelproces.

'Rachel'(57): Het voortbestaan vergde zoveel kracht en energie van mij (..) dat ik mijn kerklidmaatschap definitief heb opgezegd. Nooit heb ik een reactie ontvangen. God als Bron van vertrouwen is voor mij onmogelijk. God als Beschermers, Trooster en Raadgever zal voor mij altijd een raadsel blijven. God als Schepper van het Universum is voor mij de enige realiteit. Voorts ga ik van dag tot dag in mijn bestaan en vind dat meer dan voldoende.

'Wietske'(47): Maar ik heb Hem toen wel afgewezen, weggestuurd en nu is de hemel onbereikbaar ver en ben ik bang, heel bang voor Zijn oordeel.(..) Maar als ik nu voor Zijn troon zou staan, ik weet niet of ik daar mag zijn, of ik welkom ben en dat maakt mij verdrietig.

'Mechelien'(40): Ik probeer God nu op een andere manier te zien. Het is alleen nog moeilijk te geloven dat God er op die manier ook mag zijn. Soms daag ik God bewust uit door te zeggen: "Als je dan werkelijk bestaat, kom dan maar eens hier, ik hou wel van een pittig gesprek". Helaas is God nog nooit verschenen, dus ik vind het ook lastig om te geloven dat Hij bestaat.

'Greet'(56): Ik heb er een hoop jaren over moeten doen om het allemaal kwijt te raken, ik ben blij dat ik ervan verlost ben. Dat is absoluut winst.

Inhoudelijk krijgen deze godsbeelden vooral een rol ten aanzien van het herstelproces en dan in belemmerende zin. Aan de gewijzigde godsbeelden wordt geen rol gegeven hierbij. Verder krijgen de godsbeelden uit de jeugd in drie verhalen een zeer negatieve rol ten aanzien van de beleving van de incestervaring. Godsbeelden, leerelementen en incest raakten met elkaar verweven in een negatieve spiraal.

'Greet'(56): Ik heb dit strenge geloof als kind als zeer dwingend ervaren. Er was veel angst, want we waren zondaars, konden nooit iets goed doen en God zag alles (..) Ik voelde me nooit vrij en altijd bespied. Ook was het zo dat de vrouw in de bijbel niet zo'n geweldige positie had. Ze was de veroorzaker van de zondeval, een verleidster, de mindere, uit de man geboren. God stelde na de zondeval als straf de vrouw onder de heerschappij van de man. Dus toen ik voor het eerst werd betast, wist ik absoluut niet wat mij overkwam, wel dat het in en in slecht was. Ik schaamde me, had geen verweer. De oudere had macht, ik was zondig, er was geen vergeving, er was uiteindelijk de hel.(..) Ik kan dus wel stellen dat het christelijk geloof vooral belemmerend heeft gewerkt voor het verwerken van mijn incestervaring.

Juist de Bijbelteksten die ik te horen kreeg, zorgden voor veel schaamte.(..) en dat je ook denkt dat het je schuld is. Dat vind ik echt op het bordje van de kerk, van dat vreselijke geloof liggen! (..) Die hel en verdoemenispreken....we waren zondaars en je kon geen goed doen, dat kon je wel proberen, maar dat lukte je toch niet.

'Wietske'(47): De God van mijn vader, die God ken ik zo goed en wat heeft mijn vader mij er bang voor gemaakt. Eert uw vader en uw moeder, ik werd er letterlijk mee om de oren geslagen. Als kind wist ik ook dat ik zondig was, slecht. Ik luisterde vaak niet naar mijn vader en God zag dat, zag als ik onder het Bijbellesen zat te spelen, wist dat ik graag wilde dat papa en mama dood gingen. God moest me wel straffen en papa moest me wel pijn doen. En soms was ik lief.(..) Niks van liefde uit de Bijbel meegekregen, alleen het moeten, want anders...Ooit heb ik mijn vader eens geslagen, ik wilde niet mee... Kinderen weest uw ouders gehoorzaam...de straf was heftig.

Het zal duidelijk zijn dat in alle verhalen geen complementaire rol gevonden is voor de respondent zelf. Vijf van de zes hebben als 'oplossing' het godsbeeld gewijzigd. Daarbij blijft er soms nog sprake van boosheid naar dit (oude) godsbeeld of van verlangen naar een beter godsbeeld. In al deze verhalen is er sprake van een zekere mate van rolrigiditeit in de rol van het godsbeeld. Het niet kunnen vinden van een adequate complementaire rol voor de respondent kan benoemd worden als roldiscrepantie. De oplossing daarvoor die gevonden is, is de afwijzing van deze zeer negatieve godsbeelden. Daarmee kon wijziging van de eigen rol plaatsvinden, van slachtoffer naar overlevende en/of naar meer autonomie. In één verhaal is er sprake van een zoektocht naar een ander godsbeeld via het grote verhaal. Dit is (nog) niet gelukt, mede omdat de rol van God in het grote verhaal identiek is aan die in haar eigen verhaal. Hier is sprake van een dubbele rolrigiditeit in de rol van God. De ernst van het misbruik met de gevolgen ervan en de fase van het herstelproces zijn hier een factor bij.

'Wietske'(47): Er is zoveel mis gegaan, juist ook in de geloofsontwikkeling. Van jongs af was er angst voor God, realiseer me wel dat beelden, gedachten vaak niet kloppen, maar het is ook zo vergroeid met mijn leven (..) Op geen enkele manier was er vroeger iets van een liefdevolle God. Op school hadden we de plaat van Jezus bij 'laat de kinderen tot mij komen' ik zocht altijd naar een kindje dat op mij leek, dat ik daar ook bij mocht horen, maar ik werd altijd door mijn vader aan de zijkant gehouden (..) hoe moet ik toch gaan geloven, vertrouwen?(..) Ik weet niet of ik nog wel kan/wil zoeken naar wie God is.(..) Doet goed om te horen hoe anderen tegen God aankijken. Raakt aan verlangen en doet pijn omdat het me doet beseffen hoe verwrongen mijn geloofsleven is.(..) Mijn vader heeft me zoveel afgenomen, en ook een God waar ik me aan toe durf te vertrouwen.(...) Het zoeken en verlangen is meer naar wat heeft kerst mij te vertellen. Kan daar in dat licht mijn levensverhaal een plek krijgen? Het past niet bij elkaar, contrasten zijn te groot.

Metanarratieven, vanuit de Bijbel of de christelijke traditie, hebben nauwelijks een plaats in deze verhalen. In één verhaal wordt daar naar gezocht, maar wordt het niet gevonden. In een ander verhaal wordt een ondersteunende functie van welk metanarratief uit de christelijke traditie dan ook, nadrukkelijk afgewezen en in weer een ander verhaal heeft alleen Maria een plaats als een soort oermoeder en vervanging van de eigen moeder.

'Annelies'(37): Voor mij is Maria de oermoeder (...) omdat ik mijn moeder gemist heb, en ik heb haar ergens voor nodig, dan visualiseer ik voor mijzelf even de oermoeder. Dan ga ik in gedachten er even naartoe en vraag ik "wat zou nou het beste voor mij zijn om te gaan doen?" Als ik de liefde mis, of de bedding, of de rug achter me, dan ga ik dáárheen. Bij Maria word ik zacht, voel ik een bepaalde zachtheid.
'Greet'(56): Er is weinig steun uit Bijbelteksten te halen, vind ik.

9.3.3.2. Ontwikkeling van de godsbeelden

Niet alleen waren op het moment van vertellen de verschillende dimensies van de godsbeelden negatief of afwezig, zij waren dit ook in de jeugd. De incest is daar een oorzaak van, maar daarnaast wordt in alle verhalen op één na, een grote en negatieve rol weggelegd voor de ouders, vooral ook de moeder, in hun (geloofs)opvoeding, en hun houding in relatie tot respondent en tot de incest.

'Mechelien'(40): Toen ik het hele gebeuren aan mijn ouders vertelde, kreeg ik van mijn moeder te horen: "Je bent medeverantwoordelijk, want je hebt een ingeschapen godsbeeld en je wist dat het verkeerd was en je hebt het ook niet tegen ons gezegd". En daar kon ik het mee doen. Het heeft ervoor gezorgd dat ik God en geloof ging haten.

'Wietske'(47): Op geen enkele manier was er vroeger iets van een liefdevolle God. (...) Zo werd ik alsmaar banger voor God. Hij zag alles, wist alles, en mijn vader dreigde daarmee. Ik moest gehoorzaam zijn, luisteren en lief zijn. In de kerk hoorde ik niet veel anders.

Daarnaast is in drie verhalen duidelijk dat er een slechte invloed is uitgegaan van allerlei leerelementen, zoals de negatieve vrouwvisie, de onderdanigheid van de vrouw aan de man, het taboe en de negatieve visie op seksualiteit, gehoorzaamheid aan en eren van de ouders, moeten vergeven, de naaste moeten liefhebben, zonde en schuld, slechtheid, de eis tot vergeven.

Incest, leerelementen en godsbeelden zijn desastreus met elkaar verweven geraakt.

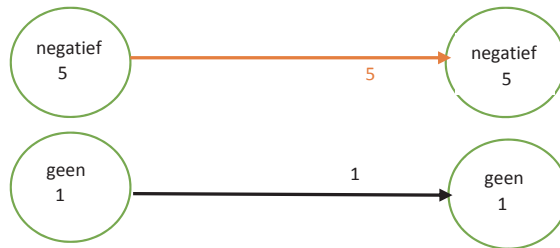
'Greet'(56): Maar in de Bijbel staat een hoop onzin hoor, in ieder geval rolbevestigende dingen, en nou, dat vind ik....heel de Bijbel is...de heren hebben het voor het zeggen en de dames zijn slachtoffers of zondaressen of verleidsters...en dan Maria, die was nog maagd ook...dat was dan een soort van voorbeeld. Nee, het is echt niet bevorderlijk voor een zelfbeeld dat een vrouw goed doet....het heeft mij niet echt gelukkig gemaakt.

‘Wietske’(47): Eert uw vader en uw moeder...ik moest leren luisteren naar mijn vader en hij gebruikte God daarbij (...) God stond aan de kant van mijn vader.(..) Daarnaast was er ook het moeten vergeven en je naaste liefhebben, en kinderen weest uw ouders gehoorzaam.....

‘Mechelien’(40): Bij mijn eerste broer heb ik alles over me heen laten komen, niet alleen omdat ik dacht dat ik hem iets schuldig was, maar ook omdat er in de Bijbel vermeld staat dat de vrouw onderdanig moet zijn aan de man. Omdat dat thuis ook met regelmaat ingepeperd werd, ga je denken dat je als vrouw dus geen verweer mag tonen. (...) Voor mij heeft het geloof een enorme belemmering gegeven en nog steeds. Doordat je altijd geleerd had dat er niets goeds was in de mens, kon en kan ik dat nog steeds niet ervaren. Ook het schuldgevoel blijft. Ik vraag me af of ik daar ooit op een normale manier mee om zal kunnen gaan. Constant hoor je in je hoofd de teksten van het doopformulier: “we zijn allen de schuld en zonde in Adam deelachtig”.

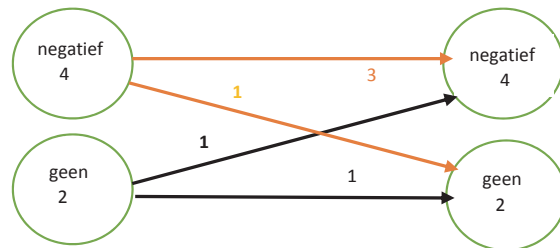
In onderstaande diagrammen zijn de verschillende dimensies weergegeven zoals zij weergegeven worden vanuit de jeugd en zoals zij verteld worden op het moment van het vertellen van haar verhaal. Vergeleken met de beide vorige groepen, zijn de diagrammen erg eenvoudig en duidelijk.

Attributies



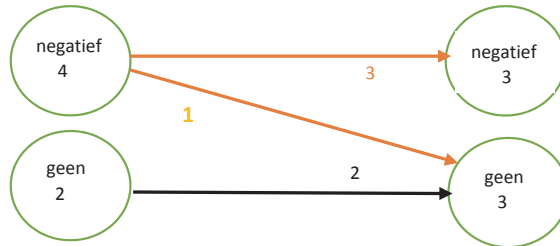
De attributies zijn duidelijk zeer stabiel bij vergelijking van de waardering in de jeugd en op het moment van vertellen.

Relationele dimensie



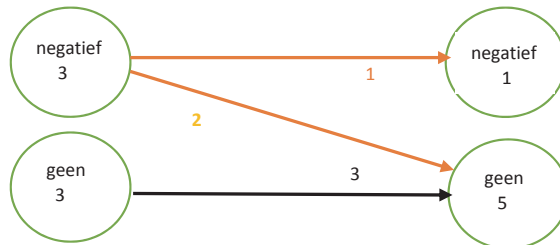
Ook de relationele dimensie wordt als stabiel verteld. Er is slechts één wijziging van afwezig naar negatief aanwezig en één van negatief naar afwezig.

Dimensie van het passief handelen



De dimensie van het passief handelen is eveneens stabiel. Slechts één keer wordt deze afwezig in plaats van negatief.

Dimensie van het actief handelen



De dimensie van het actief handelen vertoont nog de grootste wijzigingen, namelijk naar vrijwel afwezig. Dit klopt met de wijzigingen naar een niet-persoonlijk godsbeeld in de verhalen.

De weg die is afgelegd tussen godsbeelden uit de jeugd en die op het moment van het vertellen van haar verhaal, verschilt bij deze zes verhalen nogal. De ene respondent nam eerder afstand van het meegekregen geloof en/of de godsbeelden dan de ander. Behalve de incest en de rol van de ouders speelden daar ook andere factoren een rol bij.

'Mechelien'(40): Vanaf de tijd dat ik me meer bewust ging worden wat er gezegd en gedaan werd in de kerk, en hoe het geloof werd beleden, begon ik me te verzetten tegen dat geloof. De incestervaring heeft dat verzet nog meer versterkt. (...) Op dit moment merk ik dat ik door het schrijven weer meer ben gaan nadenken over het geloof. Dat heeft als gevolg gehad dat ik nu even weinig of niets kan met dat hele geloof.

'Greet'(56): Nou, toen mijn broertje overleed, ik was 17 jaar, ik moet zeggen dat mijn geloof daar ook wel een enorme knauw van heeft gekregen.(..) En wat ik ook zo vreselijk vond, dat..mijn broertje was 14, en dat er dan mensen en dominees en ouderlingen zeggen dat hij nu zo fijn bij God is en zo! God heeft hem al eerder geroepen, dus ik moest maar blij zijn, want hij was dan nu al lekker vroeg in de hemel. Nou, dat vind ik wáánzin! Mijn moeder heeft tot haar dood toe zó'n verdriet gehad!

'Rachel'(57): Van de Oude Testamentverhalen werd ik alleen maar diepongelukkig, want ik had inmiddels van mijn kleuterjuffrouw begrepen dat de Heer God iemand zou moeten zijn met veel liefde en mededogen naar de mensheid toe. Dus al die verhalen, thuis en in de kerk, dat men elkaar bedroog bij het leven, elkaar in de haren vloog en oorlog voerde en elkaar afmaakte, ook nog vaak in de naam van God, kon er bij mij niet in.

'Monique'(65): In het jaar dat ik belijdenis deed, verloor ik mijn grote liefde aan kanker. (..) Toen ik verhuisd was, had ik een gesprek met de dominee en een ouderling. Zij vonden het niet goed wat voor werk ik deed en ook niet wat ik in mijn vrije tijd als vrijwilliger deed. Dat "moest" ik voor de kerk doen. Maar een ander maakt voor mij niet uit wat ik wel of niet doe. Mede door deze ervaring en het gedoe thuis, heb ik mijn attestatie niet meer ingeleverd bij de nieuwe kerk waar ik kwam te wonen. Ik voelde mij van God en mensen verlaten. Een enkele keer kom ik nog weleens in een kerk, bij een trouwerij of begrafenis. Door al deze ervaringen ben ik God ook kwijtgeraakt. (..)

'Wietske'(47): Mijn vriend kwam me halen, maar ik ging niet mee, kon, mocht, durfde niet. Toen is hij boos weggegaan, die middag heeft hij een eind aan zijn leven gemaakt. Wat heb ik me daar ook schuldig over gevoeld (..). Zelf ben ik het geloof zo kwijt geweest, kon er niks meer mee maar bleef ook wel zoeken. In de kerk kwam ik in die tijd niet meer.(..) Toen ik tijdens een vakantie weer misbruikt werd, heb ik God gezegd, gevraagd, gesmeekt en ja, vervloekt, ga weg uit mijn leven. Een God die me zo pijn doet, die me dit ook nog eens mee laat maken, daar wilde ik niet mee verder. (..) Ik zoek ook ergens God wel, maar ik vind het een zo moeilijke zoektocht.

De godsbeelden op het moment van vertellen verschillen eveneens. Eén respondent heeft het christelijke godsbeeld, hoe beschadigd en beangstigend ook, behouden. De ernst van het misbruik en van de gevolgen, en de fase van het herstelproces zijn belangrijke factoren hierbij. Twee respondenten geven aan dat ze helemaal niet meer geloven in een god.

'Monique'(65): Wat ik van God "moet" vinden, weet ik niet. Ook daar voel ik niets meer mee. Er zal wel "iets" zijn, maar voor mij niet!

'Greet'(56): Overigens geloof ik niet meer in God. Dat godsbeeld, dat heb ik echt achter me gelaten. Het allerleukste van dat hele geloof vond ik toch de hemel. Ik geloof gewoon in die hemel omdat ik fijne gedachten in mijn hoofd wil en ik vind het leuk om nú te denken dat ik daar straks mijn broertje weer zie en mijn moeder...

Eén respondent heeft alleen het beeld van God als Schepper overgehouden. Dit zou als een deïstisch godsbeeld benoemd kunnen worden.

'Rachel'(57): God als Schepper van het Universum is voor mij de enige realiteit en ik heb daar groot respect en waardering voor.

Twee respondenten vertellen over een complex godsbeeld, met abstracte, pantheïstische en/of panentheïstische kenmerken, aangevuld met elementen uit de reïncarnatie- en karmaleer.

'Annelies'(37): Maar ik heb niks met dat woord 'God'. Dan voel ik ook gelijk, dan komt er weer één iemand en goddelijk is voor mij: "ik ga jou vertellen hoe het in elkaar zit". En dan voel ik al dat de mensen klein worden en God groot en als die verhouding komt...komt er al strijd...begint het al te jeuken.(..) God is voor mij het goddelijke van de wereld, het universum, het goddelijke is voor mij...zijn de mensen. (..) Het katholieke, het goddelijke is met elkáár.(..) Dat goddelijke zit ook in ons, elk mens heeft iets goddelijks. (..) Dat vind ik ook het goddelijke: we gaan over en dan komen we in de wereld waar we wat op te lossen hebben en op te ruimen.....daar gaat onze klus verder en als we onze klus nu niet afmaken gaan we die reis naar boven en hebben we daar te klussen...en dan komen we weer terug en hebben we weer te klussen tot we iets uitgewerkt hebben.

'Mechelien'(40): Ik ben nu een vrij mens, die omgeven wordt door een hogere macht die om mij geeft in tijden van vreugde en verdriet.(..) Op dit moment is God alles wat goed is. God is voor mij niet iemand die in een hemel of zo huist, maar in mensen, dieren, dingen. God neemt die vorm aan die mensen nodig hebben.

Al zijn de godsbeelden gewijzigd, een enkele keer is er iets over een restant van een persoonlijk godsbeeld te lezen, of een verlangen daarnaar.

'Rachel'(57): Vaak kijken wij op zondagmorgen naar Nederland zingt met ds. Arie van der Veer. Ik probeer het een en ander te begrijpen t.a.v. God, geloven en "kerk-zijn". Hoewel heel veel geloofszaken voor mij ontzettend haaks staan op mijn geschiedenis, zie ik God wel als Schepper van het Universum en zal Hem daarom ook niet ontkennen en Zijn schepping met respect benaderen.(..) Het enige houvast voor mij is dat er inderdaad maar één is bij wie je het kunt neerleggen en dat je het vergeven daar aan over moet laten, zonder de verwachting te koesteren dat daarmee al mijn verdriet en zeer zal worden opgelost.

'Mechelien'(40): Ik zou heel graag willen geloven dat als er een God was, deze zich huilend omdraait bij ernstige gebeurtenissen.

9.3.3.3. *De verbindingslijn tussen godsbeelden en incest*

In al deze zes verhalen is er duidelijk een negatieve invloed van (ook) de incest op de godsbeelden. In drie verhalen is er sprake van verwevenheid. Alle dimensies raakten beschadigd, zo ook het beeld van God als Persoon, of als Vader of Moeder. Overgedragen positieve godsbeelden botsten teveel met de incestervaring om iets van invloed te hebben hier op. De negatieve godsbeelden waren belemmerend voor het herstelproces. Dit is een van de redenen geweest om deze godsbeelden te wijzigen of 'af te schaffen'. Er is, naast de incestervaring, sprake van meerdere andere, zwaarwegende factoren.

9.3.4. *Groep D, geen dimensies*

Bij deze groep van zeven verhalen zijn er op het moment van vertellen van haar verhaal geen dimensies van de (theïstische) godsbeelden meer te zien. In één verhaal is duidelijk dat respondent nog steeds gelovig in christelijke zin is. Ze is aangesloten bij een christelijke kerk, gaat daar ook heen en beleeft haar geloof intens. Zij vertelt dat ze niet zonder geloof en kerk kan, alleen vertelt ze niets meer expliciet over godsbeelden op dit moment, wel in haar leven hiervoor, met een wijziging in de godsbeelden. In de andere zes verhalen is er sprake van godsbeelden met uitsluitend abstracte, pantheïstische en/of panentheïstische kenmerken, die echter, meer of minder nadrukkelijk, niet verbonden worden met een christelijk godsbeeld of het christelijk geloof. Soms worden deze beelden aangevuld met elementen uit de reïncarnatie- en karmaleer.

9.3.4.1. *De godsbeelden en hun rol*

In het ene verhaal waarin er sprake is van behoud van het christelijk geloof, al gaat dat via een weg van 'op een laag pitje staan', spelen de godsbeelden in haar verhaal na de jeugd nauwelijks een rol meer. Oprecht gelovig zijn, kan dus samengaan met in het levensverhaal geen expliciete rol aan godsbeelden geven. In een ander verhaal heeft respondent al jong afstand genomen van God en geloof en jaren later een godsbeeld gevonden dat haar wel aansprak, dat van Spinoza: God is gelijk aan de Natuur (pantheïstisch godsbeeld).

'Anita'(60): Ik geloof niet in God in religieuze zin. Ben zo'n 1,5 jaar geleden begonnen met het bestuderen van de filosofie van Spinoza en kan nu zeggen dat ik in een God zoals hij die zich voorstelt, kan geloven (...). Spinoza's God is een volstrekt andere dan de God van de religie, hij vervangt het woord God door Natuur.

In de andere vijf verhalen valt allereerst op dat het nieuwe godsbeeld vooral abstract is: iets (buiten haarzelf), Liefde, de Kracht van Liefde, Adem, Het, Grote Ziel. Daaraan worden dan soms panentheïstische kenmerken toegevoegd.

'Christa'(33): Maar ik geloof in een almachtig iets. En of je het nu God of Allah of wat dan ook noemt vind ik niet zo belangrijk.

'Ida'(57): Het woord God associeer ik met "iets" buiten mijzelf en daar kan ik me niks meer bij voorstellen. Onlangs had ik een beeld dat het Goddelijke misschien voor mij 'Adem' is, in alles zijn wij verbonden.

'Margreet'(51): Dat trekt me ook heel erg, de symbolen, zoals de oersymbolen water en vuur, dat God bij mij het dichtste bij water kwam.(..) En uiteindelijk ben ik bij het woord gekomen van 'grote ziel'... daar voel ik met meest vertrouwd bij, omdat het niet mannelijk of niet vrouwelijk is en dichtbij mezelf. (..) God is niet iets dat we buiten onszelf moeten zoeken, maar het wil zich juist via ons manifesteren. (..) De antwoorden die ik zoek, zijn eigenlijk in je hart te vinden. En dat God, het grotere, de verbinding met mijn ziel, daar ook allemaal in aanwezig is. Nee, God is geen persoon, ik noem het meer...het is heel dichtbij, eigenlijk mijn diepste wezen, mijn essentie...dat is tegelijkertijd verbonden met het veel grotere, maar ik denk wel dat ik er een eigen kleur in heb.(..) Dan voel ik zo'n verbondenheid met alles wat er is..en dan voel ik ook dat goddelijke, dat spirituele en tegelijkertijd dat er nog méér is..dat er iets is, iets wat groter is maar waar ik wel helemaal mee verbonden ben, die mij de weg wijst en dat zou je God kunnen noemen. (..)Mijn moeder geeft het over aan God en ik geef het over aan de Kosmos.

'Arda'(57): En het Gods-begrip? Voor mij: "de kracht van.." Sterk of zwak en alle gradaties daar tussenin. Zoals in de mythologie of bij de heidense goden. Krachten die om ons heen, maar –en niet in de laatste plaats- ook in onszelf aanwezig zijn. Is God dan Liefde? Voor mij niet, maar er is wel een God (=kracht) van Liefde.(..) Ik geloof niet in een personificatie.

'Nicolette'(46): Ik geloof dat God gelijk is aan mens-zijn. Mensen van alle tijden hebben zich een beeld gevormd en doorgegeven aan volgende generaties. Een beeld van Liefde en delen met elkaar.

Duidelijk in deze zes verhalen is dat in ieder geval de persoonlijke kenmerken van een godsbeeld worden afgewezen. Desondanks is er soms een vorm van gebed gebleven.

'Christa' (33): Ik bid niet meer zoals ik vroeger deed. Terwijl ik in moeilijke tijden wel om steun vraag en in goede tijden dank voor alles wat ik heb. Mijn geloof in één christelijke God is veranderd. Maar mijn geloof in de goedheid en kracht van mensen is onveranderd gebleven.

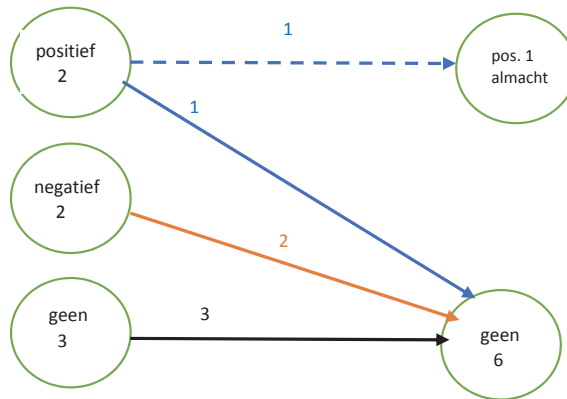
'Margreet'(51): (..) als ik mijn ego loslaat en dat drukke gedoe in mijn hoofd, en uit angst van alles wil regelen, dan is het voor mij van belang om te bidden, bidden doe ik nog steeds, stil te zijn en te luisteren naar de antwoorden. En dan kan de ene keer via een vriendin of een telefoontje....dan voel ik ook dat ik geleid word.

In geen enkel verhaal wordt aan de nieuwe godsbeelden een rol gegeven ten aanzien van de incest, het leven daarna of het herstelproces, en evenzo ook niet aan de godsbeelden van de jeugd. Van een passende complementaire rol voor zichzelf is dus ook geen sprake en er wordt ook niet verteld over al dan niet ondersteunende metanarratieven in dit opzicht. Wel wordt in een verhaal Job genoemd, als voorbeeld dat woede naar God toe is toegestaan.

9.3.4.2. Ontwikkeling van de godsbeelden

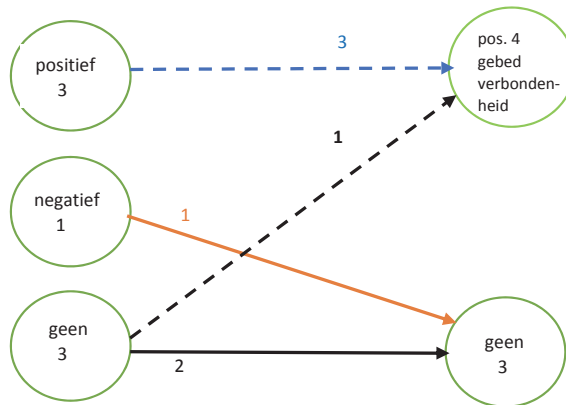
Over de dimensies van de godsbeelden uit de jeugd wordt verteld dat zij als positief of negatief ervaren werden, of zij werden niet vermeld. Het meest opvallende bij deze groep verhalen is dat er vooral afgedaan is met de persoonlijke kenmerken van het godsbeeld. Dat betekent dat er geen dimensies van passief of actief handelen in de oorspronkelijke zin, passend bij een persoonlijk godsbeeld, meer aanwezig zijn. Eigenschappen of relatie in de tweede betekenis van 'zich verhouden tot' of 'betrokken zijn op' kunnen nog wel aanwezig zijn als er verteld wordt over andere godsbeelden of elementen dan de christelijke theïstische beelden. In één verhaal is de attributie van almacht gebleven, toegeschreven aan een onbestemd 'iets'. Een vorm van relationele dimensie, in de betekenis van betrokkenheid op iets wat haar overstijgt, is te zien in de aspecten van een vorm van gebed (2 verhalen) en de verbondenheid (3 verhalen). Om het onderscheid met de diagrammen van de voorgaande groepen, waarbij het steeds ging om aspecten van een persoonlijk godsbeeld, duidelijk te maken, is gebruik gemaakt van stippellijnen en is het betreffende aspect ook benoemd, naast de beleving daarvan.

Attributies



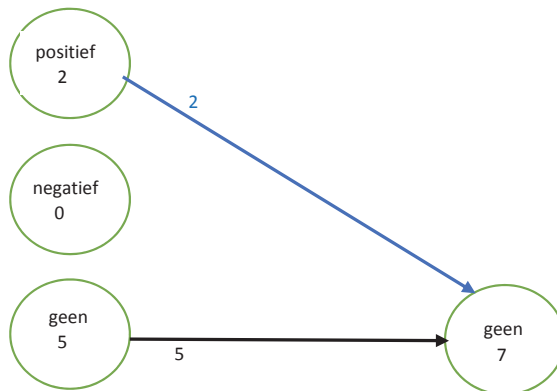
Terugkijkend naar de godsbeelden van de jeugd vertellen twee respondenten over als positief ervaren attributies, waarvan er in één verhaal één behouden blijft, maar niet meer toegeschreven aan een persoonlijk godsbeeld. Twee respondenten vertellen over als negatief ervaren attributies van godsbeelden uit de jeugd. Deze zijn op het moment van vertellen verdwenen. In drie verhalen zijn helemaal geen attributies van godsbeelden aanwezig.

Relationele dimensie



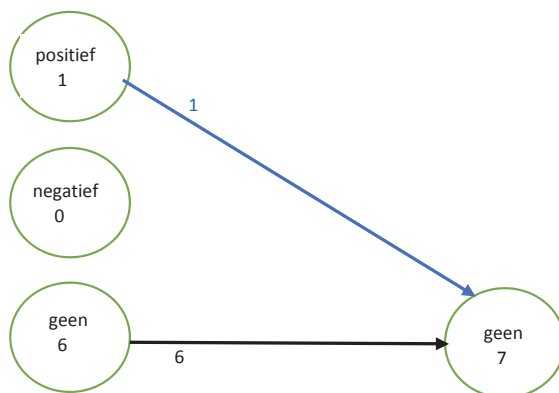
Wanneer verteld wordt over de relationele dimensie van de godsbeelden uit de jeugd, dan wordt daar driemaal verteld over een positieve beleving daarvan en eenmaal over een negatieve beleving. In vier verhalen zijn er positieve aspecten van een relationele dimensie aanwezig gebleven, zonder dat deze verbonden worden met een persoonlijk godsbeeld. Een als negatief ervaren relationele dimensie verdwijnt in het verhaal.

Dimensie van het passief handelen



De dimensie van het passief handelen kenmerkt zich vooral door afwezigheid. Slechts twee respondenten vertellen over een positieve beleving van deze dimensie van de godsbeelden uit de jeugd.

Dimensie van het actief handelen



De dimensie van het actief handelen was vooral afwezig. De enige keer dat er verteld wordt over een positieve beleving van deze dimensie van de godsbeelden uit de jeugd, verdween deze.

Bij deze groep verhalen is het duidelijk dat de godsbeelden uit de jeugd vooral gekenmerkt werden door de attributies en de relatie. Er wordt maar in één verhaal iets verteld over invloed van de ouders op de godsbeelden van de jeugd. Bij deze invloed zitten zowel positieve elementen als negatieve.

'Margreet'(51): Mijn ouders waren voortdurend met God aan de wandel, veel Bijbellezen, zingen en bidden. (...) Ze hadden heel goed begrepen dat het bij God niet om de uiterlijke verschijning gaat. Dat waardeerde ik zeer.(..) Voor mijn vader is dat woord van God echt heel belangrijk, het doordrenkt heel zijn leven.(..) Achteraf zie ik dat mijn godsbeeld...toch wel streng controlerend vaderbeeld, eigenlijk een kopie van mijn eigen vader was. Een beetje zwarte gedaante voor wie ik ook wel wat bang was. (..) Mijn moeder heeft mij vooral een illusie meegegeven. Ik noem het een illusie, voor haar is het echt. Altijd maar: "ja maar Jezus kan komen en daar moeten we klaar voor zijn". (..) Ik was toch wel heel erg door mijn ouders beïnvloed in het geloof, wat vrij zwaar was. De woorden Heer, en Vader....daar kon ik dus ook echt niks mee.(...)Het positieve is dat je weet dat er meer is tussen hemel en aarde dan dat we weten en dat je ook ergens wel hulp krijgt.

De weg die gegaan is tussen de godsbeelden uit de jeugd en die op het moment van vertellen, verschilt per respondent. In twee verhalen is er al vroeg afscheid genomen van kerk en geloof, vanwege de ervaren botsing tussen leer en levenspraktijk, vanwege de voortdurende confrontatie met de dader in dezelfde kerk en vanwege de reacties vanuit de kerkelijke gemeente die als schijnheilig en hypocriet zijn ervaren. Er wordt in deze verhalen niets expliciet verteld over de godsbeelden uit de jeugd.

'Christa'(33): Toen ik bekend maakte wat er met mij gebeurd was, kwam dat helaas met een omweg bij de gemeente terecht. Sommigen reageerden heel begrijpend, maar een aantal mensen heeft mij destijds de rug toegekeerd, ik zou het uitgelokt hebben. Ik ben sommige dingen als hypocriet gaan zien. De tien geboden zijn er niet voor niets, maar kennelijk worden ze toegepast op een manier die uitkomt. Ik kon er niet langer tegen om naar de kerk te gaan omdat ik daar geconfronteerd werd met de dader. Ik stop-te met het bijwonen van de diensten.(..) God nam altijd een belangrijke plaats in het leven van ons gezin in, maar ook mijn ouders zijn gestopt met naar de kerk te gaan na deze ervaring (met de gemeente). Mijn geloof in één almachtige God is veranderd, wat overigens ook met de puberteit te maken had.

'Anita'(60): Op mijn 12^e uitte ik de wens niet meer naar de kerk te willen. Ik wilde er niets meer van weten. Kon me niet voorstellen dat al het mooie gepraat tot een dergelijke praktijk leidde, vond het schijnheilig.

Er zijn twee verhalen met uitsluitend positieve dimensies van de godsbeelden uit de jeugd. Eén verhaal beschrijft een warme geloofsopvoeding, waarin het geloof met positieve godsbeelden (in relatie en passief handelen) geheel verweven was met het leven. De incest vernietigde deze hele verwevenheid. De gevolgen van de incest, namelijk het rationaliseren, de afsluiting van het gevoel en het 'niet (mogen) bestaan' van incest, deden de rest en zij werd atheïst. Pas veel later in haar leven ging zij via de paranormale wereld opnieuw op zoek naar de wortels van haar oude geloof. In het nieuwe godsbeeld, met de nadruk op verbondenheid, is iets terug te zien van de 'oude' sterke relationele dimensie van het vroegere godsbeeld.

'Ida'(57): Het leven was doordrenkt van het katholieke geloof. Het leven door het jaar heen verliep volgens het ritme en de gebruiken van de kerk.(..) Het misbruik heeft me afgescheiden van mijn geloofsleven. Ik was een diepgelovig kind en dat voelde heel natuurlijk en vanzelfsprekend(..) Pas veel later heb ik beseft dat intimiteit en seksualiteit op de een of andere manier heel dichtbij het spirituele of religieuze ligt. In ieder geval zit daar overgave in. Als ik nu achteraf moet omschrijven hoe ik mijn geloof in God ben kwijtgeraakt dan kom ik maar op één verklaring/omschrijving: mijn vertrouwen in het leven werd zomaar in een klap beschaamd. En vertrouwen in het leven stond voor mij als kind gelijk aan vertrouwen op God. En mijn leven, ons gezin, en alles rondom me, was verweven met het geloof. En nou net die verwevenheid klopte niet meer, was als een kaartenhuis in elkaar gestort. Veiligheid vanuit vertrouwen en vice versa. Nu weet ik: hoe kan een kind zoiets nou hanteren? Alleen maar door een overlevingsstrategie te ontwikkelen en ik heb dat gedaan door mijn diepste "zijn" in te kapselen. Daar heb ik mezelf én mee geïsoleerd én dus afgesloten van mijn gevoelsleven en daar hoorde ook mijn geloofsleven van toen bij, mijn verbinding met God. Ik werd atheïst, en misschien heb ik ook wel de pech gehad dat ik opgroeide in de jaren zestig, toen het bon ton was om God af te zweren(..) Pas sinds een paar jaar ben ik weer op zoek gegaan naar wat me zo vertrouwd was in mijn jeugd. Ik kwam in contact met iemand die gesprekken voerde met mensen met geloofsvragen. Met hem heb ik durven kijken naar wat het misbruik met me gedaan heeft op zielsniveau. Geloven in God kan ik niet, maar ik ervaar soms dat het leven een mysterie is. Het woord "God" associeer ik met iets buiten mezelf en daar kan ik me niks meer bij voorstellen. Het is voor mij mooi dat ik vrij ben om te ervaren en te zoeken.

Het tweede verhaal waarin er alleen positieve godsbeelden vanuit de jeugd aanwezig waren, verloopt anders. God was altijd op de achtergrond aanwezig, een Beschermers. God staat buiten het slechte van de mens, Hij is goed. De verbondenheid met anderen in gezin en geloofsgemeenschap is erg belangrijk voor haar, haar godsbeeld is gekoppeld aan mensen. Door andere oorzaken dan de incest, raakt ze haar godsbeeld uit de jeugd kwijt. Daarna komt hulpverlening vanwege de gevolgen van de incest en dan gaan mensen een negatieve rol spelen, de ouders, de kerkelijke gemeenschap. Haar mensbeeld wijzigt zich en daarmee ook haar godsbeeld. Zij geeft ook zichzelf een deel van de schuld.

'Nicolette'(46): Schaamte en schuldgevoel heb ik afgelegd, eenzaamheid is ervoor in de plaats gekomen.

Mijn mensbeeld is veranderd en daarmee ook mijn Godsbeeld. Ik kan niet meer in de kerk komen, omdat ik bijna geen contact meer heb met mijn ouders. Ik kan niet in de kerk komen omdat IK niet besta. Elk woord en alle mooie muziek doen pijn, omdat ik dit niet kan delen met mensen. Mensen binnen de kerk hebben nooit naar mijn welzijn gevraagd.(..) Ik heb ervaren dat als er niets te delen is met mensen, dat er dan ook niets te delen is met God. God is voor mij gelijk aan mens-zijn.(..) De incestervaring is van grote invloed geweest op mijn religieuze ontwikkeling. Ik liet niet God niet toe in de negatieve kant van mijn leven. Ik deed of die niet bestond. Ik laafde mij aan de veiligheid van de geloofsgemeenschap die Kerk heet.

In twee verhalen zijn er in de jeugd godsbeelden met zowel positieve als negatieve dimensies aanwezig. De positieve elementen zijn soms overgedragen door anderen dan de ouders of de kerk, de negatieve door de ouders en/of de kerk. Door allerlei andere factoren, meer dan door de incest, veranderden de godsbeelden.

'Arisha'(66): Anna had een hekel aan de kerk. Hoe meer de dominee praatte, hoe meer Anna zin kreeg om

te vloeken. De dominee was een enge man. Hij stond meestal te schreeuwen in een bakje aan de muur. Meestal begreep Anna hem niet. Wat ze wel begreep was dat ze erg, erg zondig was. Zij vooral, want ze deed veel dingen waardoor je in de hel kwam. Anna was bang dat ze, hoe ze ook haar best deed, nooit in aanmerking kwam voor de hemel. Daar kwamen alleen de allerbeste en vroomste mensen in en zelfs dan was je nog niet zeker. (..) De juf zelf was niet zo streng christelijk, maar wist dat veel ouders dat wel waren, ook Anna's ouders.(..) Bij opa en oma wist Anna altijd wat ze aan God wilde vertellen en ze bedankte God voor zoveel heerlijke dingen. In de weekenden bij opa en oma kon ze het redelijk met God vinden.(..) Anna's geloof had al lang op een laag pitje gestaan maar door haar docent kreeg Anna een andere kijk op kerk en God. (..) Ze was al die donderpreken meer dan zat (..). Ze voelde zich zeer thuis in deze blijde gemeente en ze zou zich er later bij aansluiten.

'Margreet'(51): Het lied (want ik ben verzekerd dat noch dood noch leven mij ooit scheiden kan, ja dat niets

en niemand meer mij kan scheiden van mijn Heer) gaf me een onwankelbaar vertrouwen in mijn relatie met God. Alleen had ik altijd grote weerstand tegen het woord Heer.(..) Maar wat het geloof thuis betreft was het altijd, nou zingen 's avonds, dat vond ik leuk, bijbellezen, bidden, maar ook tussendoor als je

iets verkeerd had gedaan: 'Ja Jezus ziet het wel' en je kunt bidden voor je zonden, dus...het was echt doordrenkt ermee, met de positieve en de negatieve kanten, en de kerk natuurlijk...Ik was toch wel heel erg door mijn ouders beïnvloed in het geloof wat vrij zwaar was(..) Ik hoopte antwoorden te vinden door theologie te gaan studeren. Ik wilde zelf gaan ontdekken wat er nu allemaal wel en niet waar is van de bijbel en de hele cultuur daaromheen, want mijn vader had altijd de waarheid, ik had niks te willen, het woord van God is in de Bijbel en zelf ben je ondergeschikt(..) Ik koos voor de links-radicaler leerroute. Hier kon ik Jezus volgen vanuit een sterke maatschappelijke betrokkenheid. De feministische theologie voedde mijn haat naar mannen en het patriërchaat. Hierdoor kon ik ook dat vaderbeeld overboord zetten(..) De heksenbeweging sprak me ook aan. Tenslotte was ik al heel jong papa's lieve kleine heksje(..) De bevrijdingstheologie, ik vond het heerlijk...voor het eerst kon ik terecht komen bij mijn woede...de verhalen uit de Bijbel, Job bijvoorbeeld, die woede op God, ik smulde ervan! Door die studie theologie heb ik heel veel losgelaten wat niet klopte(..) Later miste ik toch die verticale lijn en toen kwam ik in aanraking met psychosynthese en toen viel voor mij heel veel op zijn plaats, dat de antwoorden die ik zoek in je eigen hart te vinden zijn. En dat God, het grotere, de verbinding met mijn ziel, daar ook allemaal in aanwezig is. (...) Ik zocht vooral naar een plek waar ik me ook geborgen voelde. Ik heb het echt overal geprobeerd, verschillende kerken,...want ik wist dat het zo hoort, dat je echt geborgen bent in een gemeenschap...maar dat kon ik niet vinden(..) Ik heb het wel erg gemist hoor, maar nu niet meer, een kerk hoeft van mij niet meer.

In één verhaal wordt niets over godsbeelden gezegd, wel over geloven. In dit verhaal is in ieder geval óók de incestervaring een reden om op zoek te gaan naar wat geloven is en naar welke godsbeelden daarbij zinvol zijn.

'Arda'(57): Ik ben er toen niet zo mee bezig geweest wat God voor mij betekende. Eigenlijk omdat ik er niet uit kon komen en ik de gedachte had, en lang gehad heb, 'dat komt nog wel'. En dat is ook gebeurd. (...) God is Sinterklaas niet. Wat is God dan wel? Voor mij? Een studie "theologie" volgde, niet aan een onderwijsinstelling, maar wel overal anders en in en met mezelf(..) Wat is geloven voor mij? "vertrouwen hebben in..." Dat kan in alles en iedereen om je heen zijn, maar ook en niet in de laatste plaats in jezelf(..) Het geschade vertrouwen en het onderdrukte zelfvertrouwen uit mijn jeugd hebben geleid tot zoveel pijn, dat ik op zoek ben gegaan naar...? Mijn vertrouwen in en mijn zelfvertrouwen heb ik bewuster hervonden/gevonden en daarmee mezelf. Ik geloof dat ieder mens ergens, soms diep weg, een eigen kern heeft. En dat is een/de levenskern die kan uitgroeien tot een zelf-bewust en zelf-verantwoordelijk mens met unieke eigenschappen. En het Godsbegrip? Voor mij: de kracht van....(..) Dit is het resultaat van een lange zoektocht.

9.3.4.3. De verbindingslijn tussen godsbeelden en incest

In paragraaf 9.3.4.1. is al vermeld dat de godsbeelden uit de jeugd en de nieuw ontwikkelde godsbeelden in de verhalen geen enkele rol krijgen bij de incest, het leven daarna en het herstelproces. De positieve godsbeelden uit de jeugd spelen geen rol bij het herstelproces, zo-

als bij andere groepen wel, maar de negatieve spelen ook geen rol, eveneens zoals in andere groepen wel. Positieve godsbeelden en/of positieve invloed van mensen waren kennelijk onvoldoende tegenwicht tegen alle factoren die bijdroegen aan wijziging van de godsbeelden. In twee verhalen is er te lezen over directe gevolgen van de incest voor de godsbeelden, in twee andere verhalen verloopt deze invloed vooral via de rol van mensen.

'Ida'(57): Pas veel later ben ik gaan begrijpen dat vanaf het eerste moment van het misbruik, mijn leven van het ene op het andere moment veranderde van open en oprecht zijn, zeker tegenover God, in een leven als in een grote leugen. (..) Als ik nu achteraf moet omschrijven hoe ik mijn geloof in God ben kwijtgeraakt, dan kom ik maar op 1 verklaring/omschrijving: mijn vertrouwen in het leven werd zomaar in een klap beschaamd. En vertrouwen in het leven stond voor mij als kind gelijk aan vertrouwen op God.

'Margreet'(51): (..) uiteindelijk ben ik bij het woord 'grote ziel' gekomen, daar voel ik me het meest vertrouwd bij, niet mannelijk en niet vrouwelijk, en dicht bij mezelf (..) En God de Vader is voor mij ook heel erg gekoppeld aan mijn vader. Daar hoef ik ook niks van te hebben en dat is ook met het woord Heer (..)

'Nicolette'(46): Ik heb ervaren dat als er niets te delen is met mensen, dat er dan ook niets te delen is met God.

'Christa'(33): God heeft niet te maken met mijn incestervaring en het leven daarna, maar de gemeente en de manier van geloof belijden wel. Ik ben sommige dingen als hypocriet gaan zien.

9.3.5. Factoren die een rol spelen bij de verschillende groepen

In de verhalen is sprake van vele factoren die van invloed zijn (geweest) op het behoud of de wijziging van de godsbeelden. Er zijn factoren die positief uitwerkten op de godsbeelden en hun ontwikkeling en factoren die daar negatief op uitwerkten. Bij het analyseren van deze factoren laten de vier groepen een, soms sterk, verschillend beeld zien, ook al zijn er factoren die bij alle vier de groepen terug te vinden zijn.

9.3.5.1. Positief uitwerkende factoren

Als eerste en belangrijkste factor wordt in alle groepen genoemd de ontvangen professionele hulpverlening en pastoraat. Hiermee hangt samen de tweede factor van belang, namelijk de fase van het herstelproces, de mate van herstel en de ernst van de gevolgen (m.n. ontwikkelde DIS en/of PTSS). Deze laatste is een negatief uitwerkende factor. Over deze twee belangrijke factoren wordt in alle groepen verteld en, voor zover te lezen in de verhalen, komt in alle groepen een verschillende mate van herstel voor, evenals het nog ondervinden van gevolgen van de incest. Er kan dus niet geconcludeerd worden dat de aard van het godsbeeld op het moment van vertellen van haar verhaal, direct samenhangt met het herstelproces. In enkele verhalen is wel duidelijk dat de fase van het herstelproces en/of de ernst van de gevolgen een factor zijn in de nog aanwezige problemen met het godsbeeld. Deze verhalen zijn vooral te vinden in de groepen B en C.

Een volgende factor die van (groot) belang is ten aanzien van de godsbeelden in relatie tot

de incest, zijn de eigen cognitieve vermogens en het eigen gedrag. Ook deze factor is in alle groepen te vinden. In de paragrafen 8.4.5 en 8.4.7. zijn beide vormen van religieuze coping uitgebreider weergegeven.

Een vierde factor van belang betreft mensen. In alle vier de groepen worden individuele mensen genoemd die ondersteunend nabij geweest zijn, soms tijdens de incestperiode, maar meestal daarna. Dan betreft het familieleden (opa, oma, tante, ouders en schoonouders, zussen, enkele keren een broer). Op het totaal van de verhalen komt dit overigens maar weinig voor. Familie in problematische zin is veel frequenter aanwezig in de verhalen. Naast familieleden worden in positieve zin een enkele keer anderen genoemd: huisarts, docenten, individuele mensen van de eigen of een andere kerk.

Na deze vier factoren die in alle groepen te vinden zijn, gaan de groepen voor wat betreft de rest van de factoren die een positieve invloed gehad hebben, duidelijk uiteen. De verhalen uit de groepen C en D geven geen verdere vermelding van positieve factoren, terwijl in de verhalen uit groep A er een aantal sterke positieve factoren genoemd worden die een grote rol gespeeld hebben ten aanzien van de godsbeelden en het herstelproces. Van deze positieve factoren zijn er twee ook terug te vinden in enkele verhalen uit groep B. Verder geven de verhalen uit groep B geen andere positieve factoren weer.

Religieuze ervaringen

Als eerste komen dan religieuze ervaringen naar voren. Hierover wordt in totaal twaalf van de 57 verhalen verteld. Acht van deze twaalf bevinden zich in groep A. De andere vier bevinden zich in groep B. Bij deze religieuze ervaringen gaat het om een diep beleven van rust, vrede, liefde, warmte en blijdschap, om het horen van een stem (van God), het zien van Jezus of een engel, het zien van beelden. Alle ervaringen werden gekoppeld aan de inhoud van het christelijk geloof. Alle ervaringen zijn positief en ondersteunend geweest.

'Gerarda' (56): Opoe straalde rust uit en het was een weldaad om daar met haar te wandelen. Opeens, als door een bliksemflits, werd ik getroffen door een zeker weten: er wordt van mij gehouden! Het ging niet zomaar om de liefde van mijn ouders of van opoe, nee, het was een Groot en Heilig weten dat Goddelijke Liefde mij omsloot: er werd van mij gehouden! Voor mijn gevoel had opoe er ook iets mee te maken, maar ik weet niet wat. De kleuren werden helderder en tegelijk zachter, het was puur feest, en ik werd vervuld van een blijdschap en een vrede die maakten dat ik daar wel altijd met opoe wilde blijven wandelen. Het was een moment van pure Liefde. De herinnering zakte weg en ik dacht er nooit meer aan. Tot op het moment dat ik, volwassen en worstelend met de trauma's uit mijn jeugd mij vertwijfeld afvroeg of er dan werkelijk geen goede herinneringen waren (...). Ik vroeg het God en Hij herinnerde mij aan dit moment. Ik doorleefde het weer. Ik voelde weer de vreugde en de Liefde. En ik voelde mij opnieuw gedragen door die Liefde.

'Jennie' (63): Op een avond, toen ik me weer heel eenzaam en verdrietig voelde, gebeurde er iets in mij. Een stem in mij vertelde me, alles wat jou is aangedaan, is niet door God gedaan, het zijn de mensen die jou

dit aandoen en meteen zei er een stemmetje in mijn hart “in de wereld heb je verdrukking, maar houd moed, ik heb de wereld overwonnen!” Vanaf dat moment beleefde ik alles anders, voelde ik anders, kreeg ik kracht om te doen wat ik moest doen.

‘Henriëtte’(31): Daar zat ik dan, 12 jaar, op mijn kamer, op mijn knieën. Ik richt mijn oog op naar de hemel, verloren en verzonken in verdriet. Ik dacht nog hoe zal het zijn als ik een eind maak aan mijn leven. Van wanhoop komt er op dat moment uit mij een schreeuw om hulp. Heer help mij, ik kan niet meer. Dan verschijnt er een prachtige engel, in het wit gekleed, zo helder wit dat er een enorm licht wordt verspreid. Hij draagt mij en gaat met mij naar beneden de trap af. Halverwege de trap roep ik mijn moeder en de engel is weg.(..)Heel bang vertel ik mijn moeder wat er aan de hand is (..) Ze gelooft me direct. Van mijn zus was het al uitgekomen.

‘Lisanne’(53): (..) Ik weet nog dat ik over straat liep zó wanhopig en ik schreeuwde het van binnen uit naar God “als U dan echt bestaat, help me dan”, ik wilde wel midden op straat op mijn knieën vallen, alles in mij hilde, en ineens kwam er een diepe rust over mij heen, ik wist niet wat er gebeurde, dit had ik nog nooit gevoeld, en ik weet nog dat ik dacht “Is dit God?” (..) Die rust bleef en ik denk dat er op dat moment een sprankje hoop was geboren. (..)

Bekeringservaring en duidelijke ommekeer(ervaringen)

Onder een bekeringservaring wordt hier verstaan een zich (opnieuw) keren naar de God van het christendom. In acht verhalen van groep A wordt er verteld over zo’n duidelijke ommekeer, die echter in maar één verhaal op zichzelf staat, los van de incestervaring. In de andere zeven verhalen is er de ommekeer via eigen actie (bidden, naar de kerk gaan, bijbelstudies of een cursus volgen) of gecombineerd met een proces van hulpverlening, met het schenken van vergeving of het ervaren van een genezing. Twee verhalen uit groep B vertellen ook van zo’n duidelijke ‘beking’ of ommekeer, maar wel in een heel proces van zoeken naar God, op allerlei manieren.

‘Jeanet’(55): Ik was ontzettend bang voor de dood. Ik ging niet meer naar een kerk of iets (..) Uit angst heb ik eigenlijk tot God geroepen en een hele nacht liggen bidden (..) En ik dacht: als ik tot bekering kom, dan moet mijn hele familie dat weten en dat geloven ze niet en dan moet ik helemaal onder die wet gaan leven...maar de angst voor de dood was groter(..) En toen viel mijn oog op de tekst: Vrees niet, geloof alleen. Nou dat staat er 365x in de bijbel, dus voor elke dag 1 (..) Ik werd wakker met die vrede en er was een lied in mijn hart ‘Ik wandel in het licht met Jezus en het donkere dal ligt achter mij’.

‘Jolanda’(54): Ik bleef zoeken om van de spanning, de angsten en pijnen af te komen. (..) Op een dag dacht ik: Als God nu werkelijk bestaat, dan kan Hij mij misschien wel helpen. Ik kan het altijd proberen. Ik begon vanaf die dag het “Onze Vader” elke dag te bidden. En af en toe wat te lezen in mijn Bijbeltje.

‘Sacha’(34): En wat ik toen gedaan heb, mijn leven aan Hem geven, was het enige wat ik hoefde te doen. Ik hoef niets meer te doen, alleen maar zeggen: Heer ik kan het niet, wilt U het in mij doen.

Ervaringen van heling

In veel verhalen wordt verteld over het herstelproces, maar in een paar verhalen ligt er een heel duidelijke nadruk op gedeeltelijke of totale genezing/heling van gevolgen van de incest, fysiek en/of psychisch in relatie tot de godsbeelden. Deze verhalen bevinden zich uitsluitend in groep A.

'Henriëtte'(31): Zij bad om heling en reiniging van mijn lichaam. Er kwam grote rust en vrede in mijn hart.

Na het bidden vroeg zij hoe het met me was. Ik antwoordde dat ik geloofde dat kleine ik en de puber in Jezus geloofden. Ze vroeg me of ik één wilde worden oftewel mezelf ook aan Jezus over durfde te geven. Dit heeft me nog veel strijd gekost (...) Toen we bij de laatste verzen van psalm 139 kwamen, kon ik hem loslaten en de wraak aan God overgeven. Op dat moment hoorde en zag zij dat ik één was, omdat ik nu niet meer kleine ik en de puber liet praten, maar zelf over de liefde van Jezus sprak vanuit mijn hart. Ineens werd ik me bewust van het feit dat de puber en kleine ik verdwenen waren. Opgelost in mijn hoofd. Vanaf deze dag heb ik nooit meer de handen van de dader op mijn lijf gevoeld en heb ik nooit meer de neiging tot automutilatie gehad. Ik ervoer een eenheid tussen mijn geest en lichaam die ik nooit gekend had. God heeft me echt naar lichaam, ziel en geest genezen.

Het schenken van vergeving

In zeventien verhalen van groep A wordt iets gezegd over vergeven. In acht verhalen wordt er verteld dat zij de dader vergeven heeft (en soms ook de ouders/moeder) en dat dit schenken van vergeving een factor geweest is in het herstelproces.

'Gerarda'(56): Ik schrijf u uit liefde en bid God om uw behoud. Nogmaals, het is de liefde van Jezus Christus, mijn Verlosser, die mij dringt en die mij heeft geleerd te vergeven. (...) Vergeving heeft helend gewerkt voor mijzelf, mijn geloof heeft mij intens geholpen.

'Jolanda'(54): Na een tijd sprak ik het "Onze Vader" uit en hoorde mezelf zeggen: "Uw wil geschiede" en "gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren" Moet ik echt mijn vader vergeven? Ja, God wil dit echt! Ik heb echt geworsteld (...) Ik heb alles opgeschreven wat ik wilde zeggen en heb dit bibberend en zweetend voorgelezen. Daarna heb ik hem gelijk vergeving geschonken (...) Ik had Gods wil gedaan! De dag daarna was ik genezen!

'Henriëtte'(31): Heel apart, toen ik mijn opa vergaf, voelde ik een deur sluiten in mijn hart en nu kan ik zeggen doordat ik dat toen heb gedaan, heeft God echt alles uitgewist aan boosheid en verdriet, Hij heeft een weg vrijgemaakt voor mij wat niet te omschrijven is.

Zelfbeeld en godsbeeld

Zelfbeeld en godsbeeld zijn complementair en beïnvloeden elkaar (zie hoofdstuk 6). Het zelfbeeld is tevens een belangrijke factor bij de vorming en ontwikkeling van de godsbeelden. Er is niet specifiek gevraagd naar een zelfbeeld of zelfbeschrijving. Toch is hier regelmatig over geschreven in de verhalen. In groep A wordt er in achttien verhalen iets verteld over het zelf-

beeld of is daar tussen de regels door iets over te lezen. In de helft van deze achttien verhalen is het duidelijk dat er ten tijde van de jeugd een negatief zelfbeeld bestond. Dit is niet alleen het gevolg van de incest, ook andere factoren worden genoemd, zoals de hele thuissituatie, het aandeel van vader of moeder in het negatieve zelfbeeld, of een lichamelijke handicap. Ook de christelijke leer (over de vrouw) wordt genoemd als factor in het negatieve zelfbeeld. In de andere negen verhalen is er wel een positief zelfbeeld aanwezig, maar wordt niet duidelijk of dit vroeger misschien anders was. Wat opvalt in deze achttien verhalen met een (uiteindelijk) positief zelfbeeld is dat de religieuze variant van het zelfbeeld, namelijk wie zij is voor God, een grote rol speelt bij het behoud of herstel van het positieve zelfbeeld. In negen van deze achttien verhalen is er sprake van éérst herstel van het zelfbeeld in relatie tot God en daarna pas (eventueel, niet altijd wordt daar iets over gezegd) van herstel, waar nodig, van het zelfbeeld in psychologische zin. Dit herstel van het zelfbeeld vindt soms plaats (alleen) via het grote verhaal van Gods genade en liefde voor de mensen en voor haar. Soms ook zijn herstelproces en geloofsontwikkeling verweven, zoals eerder al aan de orde kwam. Ook het ontdekken en afleggen van eigen schuld aan de incest of sterke cognitieve coping speelt een rol. Opvallend bij deze achttien verhalen is de sterke relationele dimensie van het godsbeeld. Bij de andere groepen is vooral een negatief zelfbeeld aanwezig.

'Myrthe' (24): In die periode van hulpverlening leerde ik een positiever zelfbeeld ontwikkelen (...) Op een kaartje dat zij mij stuurde, stond de tekst uit Jesaja 42:3 'Het gekrookte riet zal Hij niet verbreken en de rokende vlaswiek niet uitblussen'. Dit was precies zoals ik me voelde. Na een poosje vertelde ik wat ik had meegemaakt en ook van het automutileren, vloeken, braken e.d. Ik vertelde dit om duidelijk te maken hoe slecht ik was en dat het voor God een uitgemaakte zaak was dat ik geen uitverkorene van Hem was en verloren zou gaan. (...) Na het bidden lasen we Jesaja 61 en de verzen 1 en 2 zonken diep in mijn hart: Hij heeft Mij gezonden om te verbinden de gebrokenen van hart, om de gevangenen vrijheid uit te roepen en de gebondenen opening der gevangenis. (...) Het is nu drie jaar geleden dat God me echt naar lichaam, ziel en geest heeft genezen. Daarnaast weet ik dat God me verlost heeft van de zonde en Zijn genade in mijn hart heeft geschonken.

'Wendy' (49): Wat ik over mijzelf dacht was een leugen van satan. (...) Niet lang daarna vond ik de moed om naar God toe uit te spreken dat ik vergeving nodig had omdat ik niet van mijzelf kon houden. (...) God is zo bijzonder, Hij heeft zoveel liefde te geven, Hij is er écht en liet het keer op keer aan mij zien.

'Trudi' (44): Mijn grootste leermoment is eigenlijk geweest dat ik mij mag overgeven aan de Heer en dat Hij voor mij zorgt. Dat Hij altijd naar mij luistert en dat Hij mij waardevol, genoeg vindt. Dat ik vrede bij Hem mag vinden, de Vrede die ik op aarde zo ontbeer.

'Jolanda' (54): God (de Vader, de Zoon en de Heilige Geest) is voor mij de belangrijkste persoon in mijn leven. Hij is de meest betrouwbare persoon, vol liefde en genade. Hij is altijd getrouw en zal mij nooit beschamen. Hij zal mij nooit begeven en mij nooit verlaten. Ik praat veel met God, ik lees veel in de Bijbel. De Heer maakt mij blij en geeft mij ongekende vrede en rust.

9.3.5.2. *Negatief uitwerkende factoren*

Allereerst is in sommige verhalen de ernst van de gevolgen (m.n. ontwikkelde DIS en/of PTSS) een belangrijke negatief werkende factor ten aanzien van de godsbeelden en het herstelproces.

Vroeg begin, meer daders, ander geweld

In de tweede plaats zijn als duidelijk negatief werkende factoren in de verhalen aanwezig die factoren die bijdragen aan de ernst van het misbruik, namelijk een vroeg begin (jonger dan acht jaar), meerdere daders en nog ander geweld in het gezin en/of van de dader(s). Vooral in de groepen B en C zijn deze factoren relatief vaak aanwezig. Over een vroeg begin van de incest wordt in groep B ongeveer twee keer zo vaak (dertien keer) verteld als in groep A (zeven keer). In de groepen C en D wordt hier in elk twee keer over verteld. In 43% van de verhalen uit groep B wordt over meerdere daders verteld, tegen 17,4% van de verhalen van groep A. Bij groep C wordt drie keer verteld over meerdere daders en bij groep D één keer. Over ander geweld, naast de incest, wordt frequent verteld: bij groep A in 39% van de verhalen, bij groep B in 47,6% van de verhalen, bij groep C in vijf van de zes verhalen en bij groep D in twee van de zeven verhalen.

Zelfbeeld en godsbeeld

In achttien verhalen van groep A werd verteld over een uiteindelijk positief (geworden) zelfbeeld. In sterk contrast daarmee is het aantal verhalen waarin verteld wordt over een negatief geworden of gebleven zelfbeeld: in 66,7% van de verhalen van groep B wordt hierover verteld (tegen 39,1% in groep A), waarbij er maar in een enkel geval te lezen is dat dit beeld ten positieve is veranderd. Hetzelfde geldt voor groep C: in vier van de zes verhalen is te lezen over een negatief zelfbeeld dat nog aanwezig is. In groep D komt het zelfbeeld maar een keer voor, maar wel in negatieve zin. Dit negatieve zelfbeeld is in de verhalen in de eerste plaats gevolg van de incest. In de tweede plaats wordt verteld dat ook de ouders en/of de thuissituatie hier een rol in speelden, afgezien van de incestsituatie. In de derde plaats speelt de christelijke leer met de nadruk op zonde, schuld en slechtheid hier een rol bij, vooral in die verhalen waarin incest en negatieve godsbeelden met elkaar verweven raakten en/of de psychologische gevolgen van de incest overgezet werden van het psychologische naar het religieuze terrein. Zelfbeeld en godsbeeld zijn complementair (zie hoofdstuk 6). Soms is te lezen dat eerst het zelfbeeld negatief werd, waarna het godsbeeld volgde. Soms is er van verwevenheid sprake en soms is er eerst het negatieve godsbeeld, waarna door de incest het zelfbeeld volgde.

'Wietske'(47): Mijn verleden heeft een ravage gemaakt van mijn zelfbeeld.(..) De afschuw voor mezelf in alles wat gebeurde, het gevoel deel ervan te zijn geweest.(..)Het doet zo pijn te beseffen dat ik het niet waard was om van te houden, wat ik ook heb gegeven, alles, het was niet goed genoeg.

'Arda'(57): Ik zat in mezelf opgesloten en praatte met niemand, wist ook niet iemand die me zou kunnen begrijpen(..) Het heeft mij mis-vormd, vrouwelijke en seksuele scheefgroei noemde de homeopathische arts het. Mijn vader heeft in het eerste een duidelijke rol gespeeld: hij verbood alles wat in redelijke zin hoort bij de beginnende ontwikkeling van een meisje. Het mocht allemaal niet en het heeft mijn beginnende vrouw-zijn onderdrukt. Ik heb daar nog moeite mee.

Schuld(gevoelens)

In de verhalen wordt duidelijk dat de beleving van schuld een negatief uitwerkende factor is. In alle groepen komt deze factor voor. Bij groep A wordt er in 52,2% van de verhalen over gesproken, bij groep B in 66,7% van de verhalen, in drie van de zes verhalen van groep C en in vijf van de zeven verhalen van groep D. Hulpverlening speelt een belangrijke rol bij het afleggen van schuldgevoelens. Vaak vertellen de verhalen dat dit is gelukt, in andere verhalen wordt er nog mee geworsteld of doet schuld zijn negatieve invloed nog steeds gelden. In sommige verhalen is te lezen dat er overzetting van het psychologische taalveld naar het religieuze taalveld van schuld heeft plaatsgevonden of dat het psychologische begrip 'schuld' verweven is geraakt met het theologische begrip 'schuld' of 'zonde' (zie ook par. 8.4.10.2).

Wietske (47): (...) Schuldig voelen, oneindig schuldig voelen, en schaamte, diepe schaamte. Besef van schuld, zonde, maakt me angstig als God dat allemaal gezien heeft.(..) Lichaam als tempel van de Heilige Geest, het is zo bezoedeld.

'Arda'(57): Mijn ouders wisten al veel langer wél dat hij ongewenst gedrag vertoonde naar zijn kleindochters en buurmeisjes. Ze (de familie) hebben er destijds voor stilzwijgen gekozen zoals dat toentertijd ging, en hebben kinderen hier en daar een verbod opgelegd zodat hij niet alleen was met hen. Maar hebben nagelaten de dader aan te spreken op zijn gedrag....Het heeft bij mij geleid tot schuld gevoelens, er werd mij iets verboden, dus ik deed iets verkeerd....om van schaamtegevoelens maar niet te spreken...

'Nicolette'(46): De schaamte en het schuldgevoel zijn een last in mijn leven geweest. (..) Gedurende de therapie leerde ik deze last die op mijn schouders lag van mij af te leggen en mij te bevrijden van mijn schaamte en schuldgevoel.

De ouders en de thuissituatie

In de groepen B en C worden frequent de ouders en de thuissituatie als zeer negatief uitwerkend neergezet. In de groepen A en D wordt dit niet genoemd of niet zo sterk negatief benoemd. Vooral het niet kunnen omgaan met het gegeven van de incest of het zwijgen erover, wordt de ouders en andere familie zwaar aangerekend.

'Monique'(65): Aan "mevrouw" mijn moeder (...) De aanleiding is het overlijden van "meneer" mijn vader. Ik heb al jaren het gevoel niet meer dat "jullie" mijn ouders zijn!

'Rachel'(57): De machtspositie van mijn ouderpaar was zo groot dat wanneer ik mij niet 'gedroeg' in het milieu waarin zij leefden, zij mij in een internaat zouden plaatsen, omdat ik dan niet voldeed aan het 'vereiste plaatje'. Ik durfde van meet af aan met 'mijn gebeuren' niet bij mijn ouders aan te kloppen(..) omdat ik dan helemaal niet aan hun "beeld" voldeed t.a.v. gezin, samenleving, milieu en kerkelijke gemeenschap.

'Arda'(57): Het ergste was denk ik dat mijn vader een keer gezegd heeft: "Nou, hij (=dader) had al lang geen vrouw meer gehad.." En dan vergrijp je je maar aan kinderen??! Ik heb mijn vader gevraagd, een wens uit de grond van mijn hart, of hij stelling kon nemen, mijn kant kon kiezen....het is niet gebeurd. Nu kan het niet meer, hij is overleden, ik vind dat nog steeds heel erg.

'Christa'(33): Mijn ouders blijken niet bij machte de dader te weigeren. Familiefeesten zijn daarom moeilijk. Dat zijn de enige momenten dat ik mij nog slachtoffer voel.

'Ida'(57): Hoe mijn ouders ermee omgingen? Ze gingen er niet mee om. Dat konden ze niet. Ik heb heel lang het gevoel gehad dat mijn ouders mij niet goed in bescherming hebben genomen tegen de dader.

'Margreet'(51): Bij mijn ouders kom ik niet verder. Ze vergeten, verdraaien en verdringen. Ze willen het liefst verder zoals het hiervoor was.

Familie en mensen van de kerk

In de groepen B en C wordt vaak en zeer negatief gesproken over familieleden, maar vooral over mensen van de kerk, c.q. over de kerkelijke gemeente: geen mededogen, geen begrip, de kant van de dader kiezen, druk uitoefenen om te vergeven of leren dat wanneer je de problemen bij Jezus neerlegt alles opgelost is/moet zijn. De godsbeelden worden soms rechtstreeks verbonden met mensen en hun gedrag.

'Rachel'(57): Ik heb mij daarom ook van jongs af aan door het 'instituut kerk', c.q. de geloofsgemeenschap misleid gevoeld en volkomen in de kou gezet. (...) Na het opzeggen van mijn lidmaatschap heb ik nimmer een reactie ontvangen vanuit de kerkelijke gemeenschap, noch van de kerkenraad, ouderling/diakenen, zelfs niet van de dominee. Het zal voor de kerkelijke organisatie wel goed uitgekomen zijn, dan waren zij ook af van de steeds lastige confrontatie met mij als seksueel misbruikt klein mens, die toch geloofsvragen aan hen had over deze situatie, maar deze nooit beantwoord kreeg.

'Wietske'(47): De kerken, juist in de kerk, zouden zoveel meer ruimte moeten bieden aan deze pijn. Toen ik tegen mijn toenmalige contactpersoon iets vertelde over waar ik mee worstel, waarom ik niet in de kerk kan zijn, was haar reactie: "ach meid, kom op, niet zo somber, zoveel meisjes hebben seksueel contact met familieleden, niet te groot drama van maken".

'Mechelien'(40): De kerk/dominee bepaalde hoe leden van de kerk moesten denken en leven.

'Christa'(33): Ik stopte met het bijwonen van de diensten. Sommigen reageerden heel begrijpend, maar een aantal mensen hebben mij destijds de rug toegekeerd: ik zou het uitgelokt hebben. Ik snapte het niet en ben de kerk gaan weren.

'Nicolette'(46): Ik heb nooit hulp gezocht binnen het pastoraat van de kerk(..) Ik kan niet in de kerk komen omdat IK niet besta. Elk woord en alle mooie muziek doen pijn, omdat ik dit niet kan delen met mensen.

Leerelementen en hypocrisie

Bij de groepen B, C en D worden leerelementen genoemd als sterk negatief uitwerkende factor. Hierbij gaat het dan om de (al)macht en straf van God, de noties van zonde, schuld en slechtheid, de negatieve vrouwvisie, de onderdanigheid van de vrouw aan de man, het taboe en de negatieve visie op seksualiteit, gehoorzaamheid aan en het moeten eren van de ouders, het moeten vergeven, de naaste moeten liefhebben. Tevens wordt de hypocrisie van de kerk en/of het geloof, c.q. christenen genoemd, waar de leer en het leven niet met elkaar corresponderen of waar de dader nog steeds vooraan in de kerk zit.

'Annelies'(37): Nou, wat voor mij naar voren komt, is dat ik het gewoon schijnheilig vindt! Mensen die gaan allemaal leuk in die kerk zitten, want dan denken ze....dan is dát er niet, en dan worden we vergeven door God en dan gaan we de deur weer uit en dan doen we het net zo hard weer en vergeeft God weer enz.

'Greet'(56): De schijnheiligheid! Hij zit nog steeds vooraan in de kerk, en...nou ja, het is allemaal zó schijnheilig! (..) Het is wel onderdeel van wat mensen beleden met hun mond en in handelen het tegenovergestelde deden, want het werd allemaal wél veroordeeld, iemand die zijn handen niet thuis kon houden...nou, zulke christenen hoef ik niet.

'Mechelien'(40): Toen ik net het huis uit was, vonden mijn ouders dat ik mijn broers moest vergeven, want als christen moet je alles bedekken met de mantel der liefde. In onze huidige kerk loop ik daar af en toe ook wel tegenaan. God vergeeft ook onbeperkt. Heel af en toe ga ik dan de discussie aan.

'Margreet'(51): Het is nog steeds zoeken naar een woord, een benaming, als ik onbewust bid, dan zeg ik: "o Heer" en dan denk ik gadverdarrie, maar dat zit zo diep in je genen.. maar daar heb ik echt een bloedhekel aan omdat het én heel erg patriarchaal is en ver weg en streng...(..) Mijn scriptie was een pleidooi voor het veranderen van godsbeelden. De meeste zijn mannelijk en patriarchaal. Ik schreef over het ontstaan van de godinnencultuur en maakte duidelijk dat godsdienst per definitie mannelijk en onderdrukkend is. Jezus was hierop een uitzondering voor mij.(..) En het negatieve van het gereformeerde geloof is natuurlijk dat ik enorm veel last heb gehad van een schuldgevoel, dus de ander was niet schuldig, nee ik was slecht. Nederigheid is er enorm ingepompt, dat ik eigenlijk niks voorstelde, als vrouw nog minder...(..) dat vind ik ook wel bij de kerk, boosheid en al die dingen, daar wordt niks....dat gaat letterlijk onder het vloerkleed een eigen leven leiden.

'Anita'(60): Ik kon me niet voorstellen dat al dat mooie gepraat tot een dergelijke praktijk leidde. Vond het schijnheilig.

Identificatie van de dader (vader) met God

Identificatie van de dader (vader of een ander) met God is een sterk negatief werkende factor ten aanzien van de godsbeelden. Wanneer vader dader is en tevens voorganger of predikant (en dit ook gebruikt, c.q. misbruikt), versterkt dit de impact en de gevolgen van de incest, inclusief de gevolgen voor de godsbeelden.

'Wietske'(47): Ik vind het ook heel moeilijk om een God te zien die door straffen heen liefheeft, mijn vader gebruikte die woorden ook altijd. Hij moest mij wel slaan omdat hij mij liefhad en een echte dochter van me wilde maken, uit liefde voor mij was er de pijn, waren we samen als man en vrouw. Dan is er weer de verwarring tussen vader en God.(..) Mijn vader heeft mij heel veel afgenomen en dingen bijgebracht die niet kloppen, maar zijn God heeft hij ook diep geworteld in mij en wat is het moeilijk om onder die druk uit te komen.

'Annelies' (37): Mijn vader was "god" en hij gedroeg zich ook als god.(..) Het "god" is voor mij ook macht!

'Renate'(50): Hij zei weleens 'als jij zegt dat ik jou verkracht heb, dan gelooft niemand jou, want ik ben de dominee' en ook van 'het staat in de bijbel, je moet luisteren, eert uw vader en uw moeder,' nou ja, de Bijbelteksten die hij kon bedenken, gebruikte hij.

Andere heftige levensgebeurtenissen

In een aantal verhalen komen andere heftige levensgebeurtenissen voor die eerder of meer dan de incest van invloed waren op de godsbeelden. Dit laat zien dat de incestervaring niet losgeweekt kan worden uit het hele levensverhaal.

9.3.6. Samenvatting

Samenvattend is te zeggen dat er bij groep A vooral positief werkende factoren genoemd worden en in de andere groepen vooral negatief werkende factoren. De groepen B en C vermelden de meeste negatief werkende factoren en zetten die ook het sterkste aan. Het blijft hierbij natuurlijk de vraag of en hoe er een wisselwerking is tussen de huidige positieve godsbeelden en het noemen van veel positief werkende factoren bij groep A en anderzijds het nog steeds ervaren van problemen met de godsbeelden en het benadrukken van negatief werkende factoren bij de groepen B, C en D. Het feit dat er in groep A ook negatief werkende factoren voorkomen en in groep B ook enkele keren positief werkende factoren, stelt deze verbinding minstens ter discussie. Wel lijken negatief werkende factoren en problemen met de godsbeelden sterker verbonden te zijn dan positief werkende factoren met positieve godsbeelden.

9.4. God de Vader

Het Vaderbeeld voor God neemt een bijzondere plaats in bij de verschillende godsbeelden (zie par. 6.2.8.), daarom is dit beeld in de verhalen apart geanalyseerd, los van de andere godsbeelden. Er is gekeken of er in de verhalen in positieve of negatieve zin gesproken wordt over dit beeld, of er problemen mee zijn en of er over een ontwikkeling te lezen is. Het Vaderbeeld voor God is een theïstisch en persoonlijk godsbeeld. Om precies te zien welke aspecten van dit Vaderbeeld als positief, problematisch of negatief beschreven worden, is gebruik gemaakt van dezelfde dimensies als bij de godsbeelden: attributies, relationele dimensie en

de dimensies van het passief en actief handelen. Vervolgens zijn de beschreven Vaderbeelden gelegd naast de in de verhalen aanwezige godsbeelden en hun ontwikkeling, om mogelijke verbanden te ontdekken. Ten slotte is er gekeken of de beschreven Vaderbeelden voor God een relatie hebben met de dader(s). Dit laatste gebeurt vooral om zicht te krijgen op de veronderstelde, en vooral in de vroege incestliteratuur beschreven, verbinding tussen vader als dader en God de Vader, met beschreven desastreuze gevolgen daarvan voor het Vaderbeeld van God.

Er is niet expliciet gevraagd naar het beeld van God als Vader en hoe de respondenten dit beeld beleefden. Desondanks werd er in 35 verhalen (61,4% van het totaal van 57 verhalen), inclusief die door een interview verkregen zijn²⁵, verteld over God als Vader. In de meeste van deze verhalen wordt er maar kort iets gezegd over dit Vaderbeeld voor God en dan meestal in relatie met wat er over God gezegd is.

'Karin'(21): Het is altijd goed om te weten dat er iemand is (en niet zomaar iemand, maar een liefdevolle Vader, onze God en Here, die onvoorwaardelijk van je houdt.

'Jacolien'(24): Het doet pijn, maar ik geloof dat Hij mij draagt en met mij is en er Zijn bedoelingen mee heeft. Ik kan ze niet bedenken, maar Vader is zoveel wijzer.

In enkele verhalen wordt er wat vaker over dit beeld gesproken of wordt er iets meer uitleg of overweging gegeven. In dertien verhalen wordt er uitgebreider verteld over wat dit beeld voor haar betekent of betekend heeft.

'Jitske'(47): Heb mezelf aangeleerd om Hem Vader te noemen. Vroeger wilde ik dat niet, dan kon ik niet meer bidden. Nu doe ik het omdat Hij God de Vader is, er is niemand zoals Hij. Aardse vaders moeten daar op lijken, het is niet Gods schuld als ze er voor kiezen om Zijn naam, Zijn karakter, Zijn wezen te schande te maken.

'Myrthe'(40): Nu weet ik dat ik God, ook de Vader, steeds vergeleek en in verband bracht met mijn misbruiker. (...) De haat in mijn hart was als een verterend vuur waardoor ik niet meer kon genieten van de goede dingen van het leven. In een gebed heb ik hem in Gods handen gelegd en gezegd: Vader, U bent Rechter. Ik geef hem aan U over. U weet wat hij in mijn leven heeft aangericht. Vooral dat hij mijn beeld van U heeft beschadigd. Maar U hebt het oordeel, ik laat hem los zodat de haat mij niet verslinden zal."

'Natanja'(56 jaar): God de Vader is voor mij net zo goed God de Moeder. Het is heel moeilijk, zo niet onmogelijk, God in onze mensentaal te vatten. Jezus noemde God zijn Vader en wij zeggen Hem dat na. Een goede aardse vader of moeder zijn een menselijke voorafbeelding van God de Vader. Hun zorg en goedheid laat kinderen iets zien van Gods goedheid en zorg.

25 In twee van de acht interviews kwam het beeld van God als Vader spontaan naar voren. In drie is er naar gevraagd door de interviewer, omdat dit in het verloop van het gesprek voor de hand lag. In de andere drie interviews kwam het Vaderbeeld voor God niet aan de orde.

In zeventien verhalen werd er uitsluitend positief over het Vaderbeeld gesproken, in twaalf verhalen was dit uitsluitend negatief en in vijf verhalen was er sprake van een zekere kanteling van negatief naar positief. In één verhaal werd verteld dat ze zich er niets bij voor kon stellen, er geen idee van had hoe ze God als Vader moest zien. Ze legt zelf de oorzaak hiervan in het feit dat haar eigen vader er nooit was. In een enkel ander verhaal komt ditzelfde ook voor, maar dan wél naast een Vaderbeeld voor God, positief gewaardeerd.

'Juliët'(53): Er waren ook moeilijke gedachten: God als Vader- ik had geen vertrouwd beeld hoe dat zou zijn, mijn vader was altijd aan het werk, ik kan me niet herinneren dat ik ooit bij hem op schoot gezeten heb of dat er een vertrouwelijk gesprek was.

'Diana'(56): ...als je aardse vader en moeder je verlaten, weet dat Ik je nooit zal verlaten. Dat is ook een tekst uit mijn kindertijd. Maar als Vader....ja....bij iemand op schoot zitten.....ik weet niet wat het is.

9.4.1. Positieve waardering

In zeventien van de 35 verhalen (48,6%) wordt er positief gesproken over God als Vader. Aan de bewoordingen die gebruikt worden voor het Vaderbeeld is te zien dat het eerst en vooral gaat over de relatie. De dimensie van het passief handelen is eveneens sterk aanwezig. Bij de bespreking van de verschillende dimensies is al gezegd dat veel uitspraken die vallen onder de dimensie van het passief handelen, tegelijk een sterke relationele component kunnen hebben. Dat is in het spreken over het Vaderbeeld voor God in deze verhalen duidelijk ook het geval. De attributies zijn eveneens aanwezig, zij het minder frequent. De attributies die genoemd worden, wijs, goed, liefdevol en zorgzaam, versterken de relationele dimensie.

'Jolanda'(54): Hij is een geweldige Vader voor mij en Hij zal mij nooit misbruiken, nooit gebruiken, Hij beschermt mij tegen gevaar, Hij is altijd bij mij, Hij zal mij nooit verlaten.

'Trudi'(44): Heb me altijd zeer aangetrokken gevoeld tot mijn Hemelse Vader. Heb Hem gedurende mijn hele leven ervaren als een Trooster.

'Wendy'(49): Ik wist met heel mijn hart dat (...) ik altijd mocht komen bij mijn hemelse Vader en dat Hij voor mij zorgen zou, wat er ook in mijn leven plaats zou vinden. Wat is Hij altijd een liefdevolle en zorgzame Vader voor mij geweest. God is mijn Vader, mijn Abba, mijn Papa. Ik ben Zijn kind, Zijn erfgenaam. Daar kan niets tussen komen.

'Henriëtte'(31): Ik dank de Heer, Hij heeft mijn leven zo bijzonder gemaakt, door alles wat ik heb meege maakt, maar bovenal dat Hij mij weer terug heeft gebracht naar de plek waar ik het liefste wil zijn, bij de Vader. Ik kon mijzelf gaan zien als een kind van de Vader, de Allerhoogste Heer, de Koning der Koningen, de Schepper van hemel en aarde. En Hij houdt van mij zoals ik ben, voor wat ik ben en voor wie ik ben.

In par.6.2.8. zijn de twee aspecten genoemd die bij uitstek aan een vader worden toegeschreven, namelijk een relatie van liefde tussen vader en kind, en zijn functie als vader van zorgen, beschermen, troosten, en leiden. Deze beide aspecten zijn herkenbaar in bovenvermelde citaten uit de verhalen. Naast deze aspecten, komt er echter in een deel van deze zeventien verhalen nog een andere functie voor het Vaderbeeld voor God naar voren, namelijk die van vervanging van de eigen vader of van de eigen ouders. In de acht verhalen waarin de (stief)vader dader is, is er in alle verhalen een vergelijking van de vader met God de Vader. Vijf keer wordt nadrukkelijk gezegd dat God de Vader niet gelijk is aan de eigen vader of daar juist aan tegengesteld is.

'Nadine'(29): Gelukkig heb ik God nooit vergeleken met een incest plegende vader. Dan was ik helemaal ver van huis geweest....

'Trudi'(44): Als kind zag ik God als een soort vaderfiguur, maar niet iemand die op mijn vader zou lijken.

'Anouk'(58): Ook al was God een vaderfiguur, deze Vader had geen geheimen en zou voor mij zorgen.

Drie keer wordt duidelijk dat God de Vader gezien wordt als vervanging van de eigen vader en één keer als vervanging van de ouders.

'Loes'(39): Ik zocht niet langer meer een vader in mijn aardse vader, maar ik ging een Vader zoeken in God. (..) Nu mag ik kind zijn, al is het zonder ouders, maar van een Vader.

'Eveline'(54): Ik noem God mijn hemelse Vader en ik heb nooit een verband gelegd tussen vader en Vader. Ik zag mijn vader niet als voorbeeld van een goede vader. Ik had in mijn fantasie een beeld van een goede vader die ik graag als vader zou hebben gehad.

'Willemijn'(65): Ik heb altijd geloofd dat ik een vader had/heb in God. Hij zorgde voor mij.

Hetzelfde is ook te lezen in de vier verhalen waarin de broer dader is: een tegenstelling tussen de eigen vader en God de Vader, en/of God de Vader als vervanging van de eigen vader.

'Lonneke'(47): In mijn beleving toen was God de goede Vader die alles kon zien en zag. Mijn biologische vader was mijn papa en hij kon niet weten van het misbruik. Hij was nooit thuis als het plaatsvond of mijn ouders sliepen.

'Wendy'(49): Ik leerde dat God mijn Vader wilde zijn. Maar met dát beeld kon ik niet zoveel, omdat mijn vader in veel opzichten totaal niet het karakter van God de Vader had.

In de drie verhalen met meer daders is het Vaderbeeld voor God eveneens een vervanging van vooral de ouders en dus niet alleen de vader.

'Sacha'(34): Vader, U was wel blij toen ik geboren was. U was blij dat ik een meisje was, blij met het nieuwe leven, leven dat U hebt gegeven. U hield mij in Uw armen, dicht tegen U aan. U brabbelde zinnnetjes tegen mij, beschermde mij, pronkte met mij, trots dat ik Uw kind, Uw dochter mag zijn.

‘Jennie’(63): Als ik in bed lig vraag ik God de Vader of ik in Zijn armen mag liggen om zo rustig te kunnen slapen en geef ik me over aan Hem die dag en nacht over ons waken zal.

Waar er iemand anders dan vader of broer dader is, wordt niet verteld over het Vaderbeeld van God als vervanging of tegenstelling van de vader of de ouders.

Aan de citaten is te zien dat er steeds een koppeling tussen vader en God de Vader plaatsvindt, in de ontkenning van gelijkheid, in de tegenstelling tussen die twee en in de vervanging van de aardse vader of ouders door God de Vader.

Van deze verhalen, waarin er positief gesproken wordt over het beeld voor God als Vader, bevinden zich er elf in groep A (de groep met uitsluitend positieve dimensies van het godsbeeld) en zes in groep B (de groep met ook problematische dimensies van het godsbeeld). Dat betekent dat bij groep A er in 47,8% van de (23) verhalen positief gesproken wordt over God als Vader. Voor groep B (21 verhalen) is dit 28,6%.

Groep A

Voor deze verhalen die bij groep A horen, geldt dat het Vaderbeeld voor God op het moment van vertellen overeenkomt met het godsbeeld dat in de meeste dimensies of in alle dan ook positief is. In al deze verhalen, op één na, is het theïstische godsbeeld behouden, gevonden of hervonden. In deze groep verhalen is het duidelijk dat het beeld van God als Vader het ultieme positieve godsbeeld is, een soort superlatief van het positieve godsbeeld. Daarbij zijn er twee lijnen te ontdekken. De eerste lijn is dat het Vaderbeeld voor God als het ware is ‘ingesloten’ in het godsbeeld. Door allerlei factoren zijn er ontwikkelingen in de godsbeelden, en het Vaderbeeld gaat daarin mee. In de meeste verhalen is er sprake van (sterk) positieve behouden of verkregen godsbeelden. De tweede lijn is dat het Vaderbeeld in de verhalen lijkt te volgen op de ontwikkelingen van de godsbeelden. Bij deze verhalen komt het Vaderbeeld maar heel summier aan de orde, en volgt het op wijzigingen van godsbeelden naar positief. In het ene verhaal waarin er abstracte en panentheïstische elementen bij het godsbeeld te onderscheiden zijn, naast behouden positieve attributies en passief handelen, wordt toch het positieve Vaderbeeld niet afgewezen. In dit verhaal lijken zowel het positieve Vaderbeeld voor God dat ze meekreeg, als het positieve beeld van haar eigen vader van invloed te zijn geweest op het blijvend positieve beeld van God als Vader. Bij deze groep verhalen is duidelijk dat waar er wél schade aan de godsbeelden was ontstaan door (onder meer) de incest, het Vaderbeeld voor God onbeschadigd is gebleven (of geworden, zonder dat over schade verteld is).

Groep B

Bij deze zes verhalen die bij groep B horen, is er sprake van een duidelijke discrepantie tussen de godsbeelden en het beeld van God als Vader. In alle zes verhalen is er sprake van behoud, hervinden of verkrijgen van theïstische godsbeelden, maar wel met (tot nu toe) blijvende schade aan vooral de relationele dimensie. Het Vaderbeeld echter is positief in alle dimen-

sies. In de meeste verhalen (vijf van de zes) is te zien dat het beeld van God de Vader (ook) dient als vervanging van de eigen vader of de ouders, en/of nadrukkelijk als tegengesteld aan hen benoemd wordt, net als bij de verhalen uit groep A. Daarnaast is er echter bij deze groep nog iets anders te zien, namelijk dat er bij het noemen van de Vadersnaam voor God heel sterk de nadruk ligt op de Vader-kind relatie. Bij de bespreking van groep B werd al duidelijk dat de meeste en grootste problemen lagen bij de relationele dimensie van het godsbeeld. Wanneer dit dan gelegd wordt naast het feit dat juist bij deze groep de relatie tussen God als Vader en zij als zijn kind, sterk en in positieve zin aanwezig is en benadrukt wordt, dan dringt zich de conclusie op dat het Vaderbeeld min of meer los staat van het godsbeeld in algemene zin en daardoor kan compenseren wat in het godsbeeld problemen geeft. Deze gedachte wordt versterkt door het feit dat er vooral gesproken wordt over de typerende vaderlijke eigenschappen (wijsheid, liefde, goedheid) en zijn handelen (veiligheid en troost bieden, aanwezig zijn, zorgen). Waar theologisch gezien het Vaderbeeld voor God een kant of aspect van het godsbeeld is, laten deze verhalen zien dat dit beeld losgemaakt kan worden van andere godsbeelden. Bij groep A was iets dergelijks ook te zien, namelijk in het feit dat waar er schade aan de godsbeelden was ontstaan, er niet verteld werd over eveneens schade aan het Vaderbeeld voor God. Ook bij deze zes verhalen van groep B heeft de schade die, mede door de incest, is ontstaan aan de godsbeelden, zich niet uitgebreid naar het Vaderbeeld van God, óf dit is weer hersteld zonder dat over de eventuele schade verteld is.

9.4.2. Negatieve waardering

In twaalf van de 35 verhalen (34,3%) wordt er in negatieve zin gesproken over het beeld van God als Vader. De bewoordingen die voor het Vaderbeeld gebruikt worden, laten zien dat het allereerst en allermeeft gaat over het hele beeld als Persoon. Het beeld van God als een specifieke Persoon, namelijk een Vader, roept sterke negatieve gevoelens op. Vooral ook de machtsrelatie die er is tussen vader en kind is hier een beangstigende factor bij. In de verhalen is te zien dat er gelijkstelling is tussen de vader als (mede)dader en God als Vader, ook al zegt het verstand soms dat ze niet gelijk zijn. Een enkele keer zijn ook elementen uit de leer van negatieve invloed daarbij. In twee verhalen is de dader (vader) tevens voorganger of dominee.

'Renate'(50): Toen wij trouwden wilde ik niet dat hij mij zegende in de naam van de Vader en de Zoon...en dat heb ik nóg. Dat kan ik niet horen (..) Hoe kan het zijn dat heel veel mensen God de Vader zeggen, terwijl er zó vaak dingen gebeuren die tegen het Vaderschap van God ingaan. En misschien heet Hij God de Vader om aan de vaders te laten zien hoe zij vader moeten zijn....maar ik kan er gewoon niet zoveel meer mee...(..) je vader is natuurlijk verbonden met het Vaderbeeld voor God, en dat maakt het geloof nog lastiger.

'Margreet'(51): God de Vader is voor mij heel erg aan mijn vader gekoppeld. Daar hoef ik ook niks van te hebben.

'Wietske'(47): (..) ooit eens te kunnen bidden....dat God vergeeft dat ik Hem geen Vader kan noemen...

'Renske'(60): (...) en het godsbeeld als Vader werd onverdraaglijk. Abba Vader, ik kan het niet zingen en wil het niet zingen.

'Patricia'(43): Het heeft mijn geloof wel degelijk beïnvloed en dan vooral naar het Vaderbeeld voor God toe. Dat is zo ernstig misvormd. Daar kun je je namelijk niets bij voorstellen. En nog steeds worstel ik daarmee. In de zin van: Wat wil Hij van me, wat moet Hij van me....Bepaalde liederen moet ik bijna bij overgeven. Ze maken me misselijk doordat ik er maar niet vanaf kom, dat ik ze verkeerd associeer. Zoals bij: 'U tilt mij op, neemt mij in Uw armen', en 'als een kind bij de Vader op schoot'. Maar eigenlijk alle liederen waarin het accent ligt op het Vaderschap van God.

Waar vader geen rol speelt in het misbruik, zijn het de eigenschappen en het handelen van het Vaderbeeld die afgewezen worden, omdat zij in relatie tot de incest en het leven daarna niet ervaren zijn. Hierbij gaat het dus vooral om het functionele aspect van het vaderschap.

'Alma'(54): Later had ik meer het gevoel dat God een liefdevolle Vader was, maar daar geloof ik niet meer in. Een vader die zijn kind liefheeft, beschermt zijn kind.

'Rachel'(57):...want hoe moest ik mij een godsbeeld als een 'Vader die voor je zal zorgen' vormen en een 'geloofsgevoel als een geborgen veiligheid' ervaren, terwijl het gedrag van mijn ouders, in mijn ervaring, volkomen haaks stond t.a.v. die God en het 'geloof' wat zij in hun ogen nastreefden? (...) want in de dagelijkse praktijk van mijn bestaan voelde ik mij t.a.v. God, laat staan Hij als "Vader", volledig aan mijn lot overgelaten.(...)Vooral kon en kan ik hierbij God als 'Vader/Moederfiguur' niet in beeld brengen en plaatsen. Als mijn biologische ouders mij niet verdedigden en beschermden, waar bevindt zich dan die alom geprezen en bejubelde God als "De zorgzame liefhebbende Vader" in mijn bestaan?

Van deze twaalf verhalen waarin er negatief gesproken wordt over het Vaderbeeld voor God, bevinden zich er twee in groep A (de groep met alleen positieve dimensies van de godsbeelden), vijf in groep B (de groep met ook problematische dimensies van de godsbeelden), vier in groep C (de groep met uitsluitend negatieve dimensies van de godsbeelden) en één in groep D (de groep waarin er geen dimensies meer aanwezig zijn op het moment van vertellen).

Groep A

Bij de twee verhalen die bij groep A horen, is er sprake van meerdere daders, waaronder de vader. De godsbeelden in deze verhalen hebben zich ontwikkeld naar positief in alle dimensies. Het Vaderbeeld is echter negatief en botst dus met de godsbeelden. Dit beeld wordt dan ook opzijgezet en cognitief wordt God de Vader ingeruild voor God als Vriend, of er wordt mee geworsteld om het op één lijn te krijgen met de positieve godsbeelden. De oorzaak is in beide verhalen de identificatie van God de Vader met de misbruikende vader.

Groep B

Bij de vijf verhalen van groep B is er in drie verhalen sprake van meer daders, waaronder de vader. In één verhaal is vader de dader en in één verhaal de broer. In alle verhalen is er sprake van vrijwel alleen problematische dimensies van de godsbeelden. Het Vaderbeeld is negatief en lijkt hiermee dus een versterking van de problemen met de godsbeelden te zijn, een superlatief in problematische zin. Ook bij deze verhalen, op één na, is identificatie van God de Vader met de misbruikende vader een sterke factor.

Groep C

Bij de vier verhalen van groep C is er sprake van twee verhalen met meer daders, één verhaal met vader als dader en één met iemand uit de categorie 'anders'. De godsbeelden in deze verhalen zijn in vrijwel alle dimensies negatief. Daarmee komen de negatieve godsbeelden en de negatieve Vaderbeelden overeen. In deze verhalen lijkt de negativiteit ten aanzien van het Vaderbeeld sterker of meer pijnlijk dan bij de godsbeelden. In het verhaal met vader als dader is er een sterke identificatie van God de Vader met de eigen vader en tegelijk een verlangen naar wél een positief Vaderbeeld als vervanging van de eigen vader of de ouders.

Groep D

Bij het verhaal uit groep D zijn alle dimensies van het (theïstische) godsbeeld verdwenen. Er is een godsbeeld met abstracte en panentheïstische kenmerken aanwezig. Het Vaderbeeld is, in negatieve zin, wel blijven bestaan. Er is identificatie van de misbruikende vader met God de Vader.

Samengevat is er dus te zeggen dat voor de groep met een negatief Vaderbeeld voor God geldt dat er (sterke) identificatie is met de misbruikende vader (die in acht van de twaalf verhalen dader of mededader is) en dat het Vaderbeeld nog sterker negatief is dan de godsbeelden. In twee verhalen is er een discrepantie tussen de (positieve) godsbeelden en het negatieve Vaderbeeld. De schade die duidelijk (ook) door de incest is aangericht aan de godsbeelden, heeft zich eveneens uitgebreid naar het Vaderbeeld en dit is niet hersteld.

9.4.3. Kanteling van negatief naar positief

In vijf van de 35 verhalen (14,3%) is er sprake van een zekere kanteling van negatief naar positief ten aanzien van het Vaderbeeld voor God. In deze vijf verhalen is te lezen dat het Vaderbeeld voor God positief geworden is. Waar verteld wordt over dit positief geworden Vaderbeeld, gaat het vooral om het functionele aspect ervan, dus om de attributies en het handelen. Hulpverlening en pastoraat zijn een factor bij deze wijzigingen in het Vaderbeeld, waarbij er vooral verteld wordt dat de koppeling tussen misbruikende vader of andere dader doorbroken is. Ook eigen ontwikkeling en cognitieve vermogens zijn een factor.

'Jitske' (47): Ik heb mezelf aangeleerd om Hem Vader te noemen. Vroeger wilde ik dat niet, dan kon ik niet meer bidden. Nu doe ik het omdat Hij God de Vader is.

'Angelique' (40): Het heeft heel lang geduurd voor ik God als mijn Vader kon aannemen, en nog later dat ik dat dan kon zeggen.

'Myrthe' (40): Nu weet ik dat ik God, ook de Vader, steeds vergeleek en in verband bracht met mijn misbruiker. Ik heb hem (=misbruiker, niet de vader, AB) lang gehaat, zelfs dood gewenst. Maar nu God als mijn Vader zoveel genade en liefde aan mij bewijst, heb ik hem kunnen vergeven.

'Lisanne' (53): Vooral het Vaderbeeld voor God is moeilijk te vatten, je hoofd weet het vaak wel, maar de weg naar je gevoel is vaak nog erg lang.(...) Ik merk wel dat God bezig is dat Vaderbeeld te herstellen, maar dat gaat maar met hele kleine stapjes.

Van deze vijf verhalen bevinden zich er twee in groep A, en drie in groep B.

Groep A

In de beide verhalen die zich in groep A bevinden, wordt er verteld over een verwevenheid van godsbeelden en incest, maar ook over een wijziging daarin van negatief naar positief. Het Vaderbeeld gaat mee in die wijziging. Dit komt overeen met de verhalen van groep A waarin er een positieve waardering is van het Vaderbeeld en waar het Vaderbeeld lijkt 'ingesloten' in het godsbeeld. Opvallend is dat er in één verhaal een sterke identificatie is van God, maar ook van God de Vader, met de dader, die niet de vader is.

Groep B

In de drie verhalen die bij groep B horen, gaat het in het ene verhaal over zwaar beschadigde godsbeelden, die echter via hulpverlening en pastoraat zich langzaam wijzigen. Het Vaderbeeld voor God komt daar (trager en moeizamer) in mee. Vader is in dit verhaal mededader. In de twee andere verhalen wordt heel weinig over de godsbeelden verteld. Wel is duidelijk dat de koppeling die er lag tussen de misbruikende vader en God de Vader verbroken is, door hulpverlening en eigen cognitieve vermogens.

Voor alle vijf verhalen geldt dat de schade die is ontstaan aan de godsbeelden zich ook heeft uitgebreid naar het Vaderbeeld voor God, maar dat het herstel van de godsbeelden zich eveneens uitgebreid heeft naar het Vaderbeeld voor God.

9.4.4. Vaderbeeld en factoren die een rol spelen

Bij de waardering van het Vaderbeeld voor God als positief of negatief zijn twee groepen factoren te zien die een rol spelen, al kan bij beide alleen gesproken worden van een tendens en niet van een (bijna) altijd geldende causaliteit. In de eerste plaats en vooral speelt een rol wie de dader is, en in de tweede plaats twee factoren die mede de ernst van het misbruik bepalen, namelijk het aantal daders en het vroege begin van de incest.

9.4.4.1. Vaderbeeld en daders

De verbinding tussen daders en het Vaderbeeld voor God laat een gevarieerd beeld zien. Bij een positief geworden (5x) of behouden (17x) Vaderbeeld voor God zijn elf keer vaders de dader (50%), vier keer een broer (18,2%) en drie keer een ander familielid (13,6%). Wanneer de vaders als mededaders erbij geteld worden, dan wordt het percentage 63,6%. Dit hoge percentage van vaders als (mede)daders, gecombineerd met een positief Vaderbeeld voor God, rechtvaardigt de conclusie dat God de Vader dient als vervanging van de eigen vader.

Bij een negatief gebleven of geworden Vaderbeeld voor God (12x) zijn drie keer vaders de dader (25%), één keer een broer (8,3%) en één keer een ander familielid (8,3%). Wanneer de vaders als mededaders ook hier erbij geteld worden, dan wordt het percentage 66,6%. Ten aanzien van het negatieve Vaderbeeld voor God is de conclusie gerechtvaardigd dat de vader als (mede)dader een sterke factor is bij dit negatieve Vaderbeeld voor God.

Bij het Vaderbeeld voor God zijn daarmee twee lijnen te zien: óf dit beeld dient ter vervanging van de eigen vader, óf dit beeld wordt sterk geïdentificeerd met de eigen misbruikende vader. Beide lijnen zijn echter niet exclusief van toepassing bij vaders als (mede)daders. Ook bij broers of andere familieleden als (mede)daders zijn beide lijnen te zien.

Bij het maken van onderscheid tussen één dader en meerdere daders, tekent zich het volgende beeld af: bij de positief geworden (5x) of behouden (17x) Vaderbeelden voor God zijn er vier verhalen met meer daders (18,2%), terwijl er bij de negatief geworden of gebleven Vaderbeelden voor God (12x) zeven verhalen zijn met meer daders (58,3%). Hiermee lijkt het aantal daders in ieder geval een factor te zijn in de waardering van het Vaderbeeld voor God.

9.4.4.2. Vaderbeeld en ernst van het misbruik

Van de twaalf verhalen met een negatieve waardering voor het Vaderbeeld van God, zijn er zeven waarin er sprake is van meer daders en acht waarin er verteld wordt over een (zeer) vroeg begin van de incest. Beide zijn factoren die bijdragen aan de ernst van het misbruik. Over andere factoren die een rol spelen bij de ernst van het misbruik, zoals de frequentie of ander geweld, wordt te weinig gezegd om conclusies te trekken. Deze factoren die een rol spelen bij de negatieve waardering voor het Vaderbeeld van God, zijn overigens ook aanwezig in een aantal verhalen met een positieve waardering voor het Vaderbeeld voor God en in de verhalen waarin er sprake is van een kanteling van negatieve naar positieve waardering. Dat betekent dat deze factoren wel een duidelijke rol spelen, maar niet in een eenduidige causaliteitsrelatie met het Vaderbeeld gebracht mogen worden.

9.4.5. Het ‘Onze Vader’

In vijf verhalen wordt er verteld over grote problemen met de aanspraak van het gebed dat Jezus ons leerde: “Onze Vader”. In alle vijf verhalen zijn er tevens nog steeds problematische of negatieve dimensies van de godsbeelden aanwezig. In drie verhalen is er sprake van meer daders en in vier van de vijf verhalen is de vader (mede)dader.

'Rachel'(57): Daarom is voor mij 'hét gebed' (Onze Vader) dubbel beladen gezien de voor mij niet te bevatten 'vader-positie' en het 'vergeef ons onze zonden, gelijk ook wij vergeven onze zondenaren'. Als ik dit gebed in alle oprechtheid zou uitspreken, voel ik mij een gigantische leugenaar en zou mij hierdoor in een onmogelijke positie geplaatst voelen. Dat gebed kan ik dan ook al heel lang niet meer over mijn lippen krijgen.

'Titia'(55): (...) dat vind ik ook altijd heel lastig, bid ik ook niet meer tot Onze Vader, van die in de hemel zijt, Uw naam worde geheiligd, nou dat is...dat krijg ik niet uit mijn mond.

'Renate'(50): En dan als het niet God de Vader.....toen wij trouwden, wilde ik niet dat hij mij zegende in de naam van de Vader en de Zoon...en dat heb ik nóg. Dat kan ik niet horen, zeg maar, die eerste regels van het Onze Vader sla ik nog altijd steeds over.

'Irma'(70): Het 'Onze Vader' heeft me jaren gekost om het mee te kunnen bidden en soms gaat het weer niet (...). Uzelf leerde ons door Jezus te bidden 'Onze Vader'...Ik kan dat niet bidden, vergeeft U me dat.

'Wietske'(47): (...) En toch...ooit eens te kunnen bidden om vergeving dat ik God geen Vader kan noemen.

Het Vaderbeeld voor God is te omzeilen of af te schaffen zonder het godsbeeld helemaal kwijt te raken, maar deze aanspraak van God in een gebed, hét gebed van het christelijk geloof, is zo nadrukkelijk verbonden met het hele gebed dat wijziging van die aanspraak haast niet mogelijk is. In de citaten is dan ook te zien dat het hele gebed nauwelijks gebeden kan worden, terwijl vier van deze vijf vrouwen regelmatige kerkgangers zijn en dus waarschijnlijk vaak met dit gebed geconfronteerd worden.

9.4.6. De kruistheologie

In twee verhalen wordt er iets gezegd over de grote moeite die er is met het kruisverhaal, als medeoorzaak van problemen met het godsbeeld. Aan de citaten is te zien dat het hierbij gaat om een klein onderdeel van een groter geheel dat de theologie van het kruis, of de kruistheologie genoemd wordt (zie par.6.8.1.3.). In beide verhalen is de vader de (mede)dader. In beide verhalen is te zien dat er vanuit de eigen ervaring gekeken wordt naar God de Vader die zijn eigen kind, Jezus, laat lijden. In beide verhalen hebben de godsbeelden zowel positieve als problematische dimensies, maar de vergelijking tussen de eigen vader en God de Vader, die in veel verhalen problemen veroorzaakt, geeft hier nog een extra (theologisch) probleem. De feministische theologie heeft de vinger gelegd op (ook) deze moeite bij vrouwen die misbruikt zijn, met het godsbeeld, c.q. Vaderbeeld dat in het kruisverhaal naar voren komt.

'Elisabeth'(50): Ik heb getwijfeld of ik wel een kind van God ben, omdat ik het lijden en sterven van Jezus niet kon en kan begrijpen: welke vader doet zijn kind zo iets aan? En tegelijkertijd heb ik zo vaak mogen ervaren dat ik er mag zijn, dat God van me houdt.

'Irma'(70): Ik kom ook volledig in de knoop met het Kruisverhaal. Is God een haar beter dan de vader die zijn kind voor zijn eigen doeleinden gebruikt/misbruikt?

9.5. Jezus

Naar Jezus, als mens en/of als Zoon van God, is niet specifiek gevraagd²⁶. Waar er over Hem verteld wordt, gebeurt dit dus spontaan. Over Jezus wordt gesproken in 29 verhalen, dat is 50% van het totaal aantal verhalen. Deze verhalen komen ongeveer in gelijke percentages voor in de groepen A (56,5% van de 23), B (52,4% van de 21) en C (66,6% van 6). In groep D is maar één verhaal waarin er iets over Jezus gezegd wordt. Er is verschil in wat en hoeveel er over Jezus gezegd wordt. In enkele verhalen (6) wordt Hij alleen genoemd, waarbij niet altijd duidelijk is of Jezus zélf positief of minder positief gewaardeerd wordt.

'Rosanne'(28): We zochten de nare ervaringen op en brachten Jezus in die situatie. Dat vond ik erg moeilijk en het bracht mijn godsbeeld behoorlijk in de war.

'Loes'(39): God is nu voor mij, God in Jezus Christus, waar ik naar verlang om een kind van te mogen zijn.

'Annika'(45): Ik heb moeite met de woorden dat ik dankbaar moet zijn, bijvoorbeeld omdat Jezus voor onze zonden gestorven is. Dat zegt me helemaal niks. Ik wil liefde voelen, veiligheid, dichtbijheid. Geen dankbaarheid, want zo'n gemakkelijk leven heb ik niet gehad.

In twee verhalen wordt alleen iets gezegd over Jezus in de kindertijd.

'Rachel'(57): Soms las mijn moeder voor uit de kinderbijbel met platen van Anne de Vries(..) Dan werden voor mij de Nieuwe Testamentverhalen over de Heer Jezus enigszins duidelijk over hoe je soms in je dagelijkse leven situaties kon in- of aanpassen aan de hand van de voorbeelden en boodschap die de Heer Jezus gaf.

'Wietske'(47): Op school hoorde ik van Jezus, zongen we 'Laat de kinderen tot mij komen'. Ergens voelde ik ook wel dat het niet klopte met thuis. Wist ook niet zo goed wat liefhebben was... Ben niet groot geworden met wie Jezus werkelijk is(...).

9.5.1. Inhoud van het beeld van Jezus

Wanneer er, net als bij de godsbeelden, bij Jezus geanalyseerd wordt om welke dimensies het gaat in het spreken over Hem, dan gaat het vrijwel uitsluitend over zijn liefde (dimensie van de attributies), zijn nabijheid (dimensie van het passief handelen), en over de relatie met Hem (relationele dimensie). Dit beeld komt overeen met wat bij de analyse van de godsbeelden gevonden is als sterkste positieve dimensies.

In de 21 verhalen waarin er wat uitgebreider over Jezus wordt verteld, valt allereerst op dat er nauwelijks echt negatief over Jezus gesproken wordt. Wel is er in een paar verhalen te lezen dat er (ook) min of meer een gelijkschakeling was of is tussen het (negatieve) godsbeeld en Jezus, en/of een vergelijken van Jezus met de dader.

²⁶ Een enkele keer is er door de interviewster naar gevraagd, omdat dit in het geheel van het gesprek een logische (vervolg) vraag was.

'Greet'(56): Nee, als kind vond ik God en Jezus zo'n beetje hetzelfde. Er was niet zo'n duidelijk onderscheid. Ik vond God onbarmhartig (..) en Jezus was zo'n beetje hetzelfde laken een pak, volgens mij....nou ja, Jezus was wel een goed mens, dat begreep ik wel, en die kon alles wat ik niet zou kunnen.

'Margreet'(51): Ik had niet echt een beeld bij God, maar achteraf zie ik het toch wel als een soort, toch wel streng controlerend vaderbeeld, eigenlijk een kopie van mijn eigen vader. Een beetje zwarte gedaante voor wie ik ook wel wat bang was. Jezus was dan al een stuk milder, die was dan ook een kindervriend... (..)nou Jezus...daar sta ik erg dubbel tegenover...ik vind hem met mijn mind fantastisch, maar gevoelsmatig is Hij ook niet helemaal te vertrouwen. Dus ik heb mijn vader ook aan Jezus gekoppeld.

'Myrthe'(40): Ik wist met mijn verstand en vanuit mijn opvoeding dat Jezus de Redder is, maar durfde me niet aan Hem over te geven en Hem te vertrouwen. Er zat angst, anders dan de angst dat God een strenge Rechter was die geen zonde door de vingers zou zien. Ergens zag ik mijn misbruiker in Hem, maar dat durfde ik niet te zeggen, ik voelde dit als zonde, dat ik Hem met zo'n slechte man vergeleek.

'Lisanne'(53): (..)de uitzending raakte me, ik begon vreselijk te huilen en ineens zag ik eigenlijk hoe ik door het misbruik van mijn vader en mijn broer, ik steeds hun beeld zag als ik aan God of de Here Jezus dacht. Hoe sneaky werkt de satan om dat zo te vertroebelen, maar ineens 'zag' ik het en viel er gewoon een juk van mijn schouders, alsof ik ineens die leugen doorhad die satan mij al die jaren had voorgehouden.

In een enkel verhaal is te lezen over de schade die door de incest werd aangericht aan het beeld van Jezus en de relatie met Hem, maar ook hoe die (in een lang proces van therapie en pastorale begeleiding) hersteld werden en welke grote rol Jezus daarbij speelde.

'Henriëtte'(31 jaar): Zo klein en zo jong als ik was, voelde ik al dat Jezus in mijn hart woonde. Hij had mij uitgekozen, Hij wilde bij mij wonen en mij de vreugde meegeven, hoe klein ik ook was. Ik kon al genieten van alles wat bij Jezus hoorde, de verhalen, de liefde die Hij in je hart kan geven, maakt je wereld zo anders. Dan de momenten dat mijn ouders zo mooi konden voorlezen uit de kinderbijbel. Vaak lieve woordjes zeiden over Jezus. Je hart warmde dan zo op dat je je echt heel dicht bij Jezus voelde. Je hebt dan nog geen vragen over de Heer, Jezus is lief en Hij woont in je en is als een vader voor je.(...) Incest is zo dubbel en zo verwoestend als je kind bent, zelf kende ik Jezus en wist voordat dit allemaal begon dat Hij een God was van liefde, maar van die liefde bleef niks over, er was alleen nog maar pijn en verdriet, een zwart gat, alleen maar duisternis.(..)In die tijd zag ik misschien wel een paar mooie dingen van Jezus, maar ik had er geen zin aan om toe te geven, ik dacht laat Jezus nu maar pijn hebben (..) Het voelde nog niet eens zo slecht, een leven zonder Jezus.(...) Ja, als je gelooft mag je na je dood bij Jezus zijn. Dit wilde ik ook, maar dan moest ik mijn leven drastisch gaan veranderen.(...) Na een lange tijd van pijn en verdriet in mijn hart, werd mijn hart weer leeggemaakt en kwam er weer licht naar binnen. Licht van Jezus en Hij zorgde weer voor mij, stapje voor stapje ging dit en ik voelde me al langzaam herboren. Jezus was altijd bij mij geweest, bij de nare en de fijne dingen, bij elke weg die ik inging was Hij. Voor Hem maakte het niet uit welke weg ik nam. Nee, Hij stond naast mij, met Zijn handen open en hoe stond ik: Ik stond beschadigd, boos en verdrietig met mijn rug naar Hem toe. Toen ik dit besepte, draaide ik mij om en gaf mijzelf aan Jezus en legde mijn handen in Zijn handen en ik ben bevrijd na

zoveel jaren van verdriet en pijn en Jezus heeft mijn wonden geheeld. Ik weet dat Hij er al die tijd bij was, dat er bij Hem ook tranen waren toen ik zoveel pijn en verdriet had. Hij is dichtbij, heel dichtbij.

Uit alle verhalen komt sterker of minder sterk een positief beeld voor Jezus naar voren, ondanks soms de verwarring van Jezus met God of met de dader. Dit beeld varieert van Jezus als een goed mens of een voorbeeldfiguur, als iemand die dichtbij de mensen staat, als intermediair tussen haar en God, als middel om de godsbeelden te wijzigen, tot Redder en Verlosser van zonden en schuld en Heelmeester van wonden. In een enkel verhaal wordt ook Jezus' uitspraak over fout gedrag van volwassenen ten opzichte van kinderen genoemd (Mattheüs 18:6). Deze variatie aan rollen voor Jezus (roldifferentiatie) maakt een variëteit aan complementaire rollen voor haar mogelijk, en andersom geeft deze voor haar meer mogelijkheden een adequate complementaire rol aan Jezus toe te kennen (de dubbele focus van de roltheorie, zie hoofdstuk 7). In ruim de helft van deze 21 verhalen (12) staat Jezus centraal, soms naast God en soms in plaats van God, en krijgt Hij een sterke rol. Deze rol varieert en is gelaagd. In meerdere verhalen komen verschillende rollen van Jezus gelijktijdig voor. Er is geen verband gevonden tussen het voorkomen van Jezus in de verhalen en wie de dader is. In acht verhalen is vader de dader, in vijf de broer en in zes iemand uit de categorie 'anders'. Wel zijn er verhoudingsgewijs veel verhalen met meer daders, namelijk tien (van de zeventien verhalen waarin er meer daders zijn), eenderde dus van het totaal aantal verhalen waarin over Jezus gesproken wordt.

9.5.1.1. Jezus als Persoon

In dertien verhalen wordt uitgebreid verteld over Jezus' liefde en de relatie met Hem.

'Wendy'(49): Wel leerde ik hoeveel de Here Jezus van mij hield. Hij was de grote Kindervriend op wiens knie altijd een plekje was. Ik kon altijd naar Hem toe, want Hij had altijd tijd voor mij. (...) Doordat ik Hem al heel jong had aangenomen als mijn Heer, merkte ik dat ik een échte Vriend had gekregen, Eén die mij nooit alleen zou laten, nooit!

'Gerarda'((56): Bij de Heere Jezus wordt alles zo eenvoudig. Hij roept ons in Zijn woord en belooft erbij de kracht te geven om te komen. Waarom? Omdat Zijn hart van liefde brandt.

In zes verhalen wordt zijn mens-zijn en het feit dat Hij dichtbij ons is, als ondersteunend ervaren.

'Annelies'(37): (...) Jezus, daar word ik zachter van...voelt voor mij zachter...Hij heeft ook meer ontberingen gehad dan God, staat dichterbij, die weet wat het leven is...

'Margreet' (51): Jezus als voorbeeld, die heel maatschappijkritisch is...en die opkwam voor de armen...

9.5.1.2. Jezus als intermediair bij wijziging of verdieping godsbeeld

In negen verhalen wordt verteld dat er via Jezus wijziging of verdieping van het godsbeeld mogelijk was.

'Gerarda'(56): En toen, ja toen.....lazen wij de bijbel van kaft tot kaft...en we belandden bij de brieven van Johannes –die het almaar over de liefde had. En dat klopte niet met wat wij hadden geleerd. En wij gingen op zoek. En om een lang verhaal kort te maken: wij belandden bij Jezus. Wat een ruimte!!! Toen brak onze, wat ik nu noem, “Jezustijd” aan. (...) en al lezend en zoekend en denkend, hoewel ik niet alles begrijp of kan verklaren, ben ik er van overtuigd dat het niet zozeer om Jezus gaat maar om de God achter Jezus. Jezus vertelde over God en wees naar God en als het goed is hebben wij daar een band mee.

'Wendy'(49): Ik kwam tot de ontdekking dat ik grote moeite had om tot God te spreken. Ik bad altijd tot de Here Jezus. God was eigenlijk zó ver weg, tot Zijn heiligheid kon ik niet naderen. Ik was altijd bang dat God boos op mij zou worden. Nooit zou ik goed genoeg zijn om écht dichtbij Hem te kunnen komen. (...).

9.5.1.3. Jezus als Heler

In zeven verhalen wordt verteld van heling van gevolgen van de incest (lichamelijk en/of psychologisch en/of geestelijk) door of via Jezus.

'Wendy'(49): Er is een weg om er uit te komen. Die Weg vond ik in de Here Jezus, Die eigenlijk altijd al wel mijn Vriend was geweest, maar Die jaren later mij liet zien dat Hij werkelijk genezen kan. Dat Hij in staat is de diepst geslagen wonden te helen (..) Jezus heeft mij echt bevrijd van alles wat mij vasthield en alles wat mij kapot maakte.

'Jolanda'(54): In de gesprekken heb ik al mijn pijnen bij Jezus gebracht en kwam er vrij van (..)Enkele jaren later kwam ik er achter dat er nog veel pijn in mijn hart zat, wat ik niet had opgeruimd. Samen met de vrouw van de voorganger heb ik toen alles één voor één bij de Heer gebracht.

'Myrthe'(40): Met een hart vol vragen, angst en ergens ook heimwee naar Jezus, reed ik naar haar toe. Ik wist dat als er iemand was die me kon verlossen van de verscheurdheid in mijn denken, de angst en herbelevingen van kleine ik, het Jezus was maar of Hij het ook zou willen was voor mij een vraag. Juist omdat ik Hem zo vaak vervloekt had, de schuld had gegeven van alles, terwijl ik nu ook wel wist dat ik het verdiend had door mijn zondig bestaan. Dat Hij niets verplicht was, dat het alleen genade zou zijn. Het bidden was een bijzondere ervaring. Ik weet niet meer wat ik precies bad, maar wel dat het echt kleine ik was die als negen-, tienjarige alles vertelde, haar angst voor X, de pijn van de misbruikhandelingen. Hoe ze huilend aan Jezus vroeg waarom de kinderen uit de kinderbijbel op Zijn schoot mochten zitten en zij naar X moest. Ook waarom Jezus niet keek door het gordijn als het gebeurde. Het was voor mij alsof Jezus alle vragen overnam en liefdevol zei: Kom maar op schoot, je hoort er ook bij. Zo zat kleine ik al die tijd bij Jezus op schoot. (...)De tijd daarna was slopend, omdat ik steeds wisselde tussen kleine ik die vrede had met Jezus en de puber in mijn hoofd die boos was en vol vragen zat: 'Als Hij een God vol liefde is, waarom gebeurde dit dan met mij?' (...) Uiteindelijk heeft ook de puber gebeden.(..) Er kwam grote rust en vrede in mijn hart. Zij vroeg me of ik ook mezelf aan Jezus durfde overgeven. Dat heeft me nog veel strijd gekost.(...)We bespraken psalm 139 en de verwondering in mijn hart groeide over de genade en liefde die God aan zondaren wil geven. We keken terug naar mijn leven, hoe

God erbij was, mij vasthield en stukje voor stukje heelde wat gebroken was. Toen we bij de laatste verzen van psalm 139 kwamen kon ik X loslaten en de wraak aan God overgeven. Op dat moment hoorde en zag zij dat ik één was omdat ik niet meer kleine ik en puber liet praten, maar zelf over de liefde van Jezus sprak vanuit mijn hart. Er kwam een diepe vrede en rust over mij waardoor ik stil viel in verwondering. Ineens werd ik me bewust van het feit dat de puber en kleine ik verdwenen waren. Opgelost in mijn hoofd. Vanaf die dag heb ik nooit meer de handen van X op mijn lijf gevoeld. Ik ervoer een eenheid tussen mijn geest en lichaam die ik nooit gekend had.

‘Sacha’(34): Mijn hart was zo kapot van binnen. Ik bleef God wel zoeken, maar wist niet echt hoe (..)Ik ben naar een conferentie gegaan. Daar kwam de oproep of je je leven aan Jezus wilde geven. Ik kon niet blijven zitten. Ik weet nog het lied dat er op dat moment gespeeld werd: Leid mij naar Uw heiligdom, huis van heerlijkheid, laat vrede heersen in mijn hart..’ Ik verlangde daar zo naar, naar vrede. ‘Hier ben ik Heer’. Ik ben toen naar de nazorg gegaan en daar heeft iemand voor me gebeden en heb ik mijn leven aan Jezus gegeven. Toen ik de nazorgtent uitkwam had ik heel sterk de behoefte om al de rotzooi in mij er uit te gooien en aan het kruis te brengen. Ik ben toen naar de stille tent gegaan. Een ruimte waar je samen met God kunt zijn. Ik heb een papier gepakt en alle zonden die ik kon bedenken die ik in mijn leven had gedaan heb ik daar op geschreven. Toen ik niets meer kon bedenken heb ik het bij het kruis gelegd en aan God gegeven. Van binnen voelde het anders. De bodemloze put in mij, die zo verlangde naar liefde en acceptatie, had een bodem, een fundament gekregen. Vanaf die tijd weet ik diep van binnen dat God van me houdt, in plaats van dat ik diep van binnen weet dat het niet zo is (..) Het heeft mijn leven echt veranderd.

9.5.1.4. Jezus als Redder en Verlosser

In negen verhalen wordt verteld dat Hij ook haar Redder en Verlosser is (geworden).

‘Jolanda’(54): In deze gebeden heb ik al mijn pijnen bij Jezus gebracht en kwam er vrij van (..) Later heb ik heel veel van God mogen leren kennen. Ook wie Jezus was en wat Hij voor mij gedaan heeft: een NIEUW LEVEN gegeven! Alles nieuw! Al het oude voorbij.

‘Jeanet’(55): Jezus is gestorven voor alle zonden, voor een moordenaar zelfs, en ook voor mensen die incest plegen, voor daders.

‘Irma’(70): Ik geloof in Jezus Christus die ons heeft voorgeleefd wat de liefde van God voor ons betekent en daarin zó ver ging, dat Hij Zijn leven voor ons gaf (..).

‘Lucia’(84): De afgelopen jaren heb ik mogen leren dat Jezus Christus echt van mij houdt en dat ik een kind van Hem mag zijn”.

9.5.1.5. Jezus’ rol in een religieuze ervaring

In een paar verhalen wordt er verteld over een religieuze ervaring waarin Jezus zeer nadrukkelijk aanwezig is en handelend optreedt.

'Myrthe'(40): Na een gesprek waarin we het over de Heere Jezus hadden gehad en we zouden gaan bidden, vroeg ze of ik in de ogen van de Heere Jezus durfde kijken tijdens het bidden. Ik schrok enorm en voelde zo'n angst. Voelde me weer het kleine meisje dat X aan moest kijken en doen wat hij wilde. (...) Ik zei: Nee, dat durf ik niet. (...) Ik weet niet meer wat ze bad, maar tijdens het bidden gebeurde er iets wonderlijks. Ik kan het niet goed beschrijven, maar terwijl ik alsmaar dacht: 'nee, nee, ik durf niet, niet doen!', was het of Jezus zelf zijn hand onder mijn kin legde en mijn hoofd optilde, zodat ik wel moest kijken. En oh onbeschrijflijk wonder wat ik toen zag: Liefde, zo groot en zo diep...terwijl ik dit schrijf moet ik er weer om huilen omdat het mijn eerste ervaring met Hem was en ik weer zo onder de indruk kom van Zijn ogen vol liefde en genegenheid. Op dit moment nam God deze blokkade van angst voor Hem weg.

'Diana'(56): En toen lag ik dezelfde avond in bed en toen werd het wéér zo verschrikkelijk donker om mij heen en toen zag ik, nou ik zeg dat het Jezus was, er zijn er die het bestrijden, nou het mag voor mij ook een engel zijn, dat maakt ook niet uit, in ieder geval was het voor mij Jezus, die tilde me op uit de prut en de meest liefdevolle ogen die je...en niet alleen liefdevol, maar ook integere sterke ogen, die tilde me op uit de prut, uit de drek, echt uit de drek en er was een stem op de achtergrond van: 'dat gaat zó maar niet' en Hij keerde zich om: 'maar wél als Ik het doe!'.

9.5.2. Jezus en de godsbeelden

De verhalen waarin er iets over Jezus gezegd wordt, zijn in percentages ongeveer gelijk verdeeld over de analysegroepen A, B en C. Echter, de verhalen waarin Jezus een grote rol speelt, bevinden zich voornamelijk in de analysegroep A, de groep waarin de godsbeelden uitsluitend positieve dimensies hebben. Voor deze groep geldt bovendien dat de positieve godsbeelden overeenkomen met het positieve beeld van Jezus, terwijl in de groepen B en C het positieve beeld van Jezus niet overeenkomt met de godsbeelden die problematisch of negatief zijn. Toch functioneert Jezus in die verhalen niet als een soort vervanging van het godsbeeld. Afgezien van de enkele verhalen waarin Jezus centraler staat dan het godsbeeld of waar er sprake is van 'Heer' waarbij niet altijd duidelijk is of er Jezus of God mee bedoeld wordt, zijn er in alle verhalen geen duidelijke verbanden te ontdekken tussen godsbeelden en hun eventuele wijzigingen daarin en de rol van Jezus. Daaruit kan de conclusie getrokken worden dat het beeld van Jezus en dat van God eigenlijk betrekkelijk los van elkaar functioneren in de verhalen. Dit wordt bevestigd door het feit dat er maar zo weinig verteld wordt over schade aan het beeld van Jezus (mede) door de incest, terwijl er wel verteld wordt over schade aan het godsbeeld. Theologisch gezien, is de persoon van Jezus, de tweede Persoon van de Drieënnige God, maar in de verhalen functioneert Hij zo dus niet.

9.5.3. Jezus en God de Vader

In negentien verhalen wordt er zowel iets over Jezus, als iets over het Vaderbeeld voor God verteld. Bij vergelijking van wat er over Jezus verteld wordt met de waardering van het Vaderbeeld, is duidelijk dat het positieve beeld van Jezus zowel samen gaat met een positieve

als met een negatieve waardering van Vaderbeeld. Net als bij de godsbeelden, functioneert het beeld van Jezus betrekkelijk los van het Vaderbeeld voor God. Wanneer in de verhalen Jezus en God de Vader met elkaar verbonden worden, is dit uitsluitend in theologische zin: via Jezus komen we bij de Vader, Jezus noemde God zijn Vader en liet ons zien hoe God de Vader is.

9.5.4. Jezus en satan

Waar Jezus in de verhalen voorkomt (29 keer), wordt een aantal keren ook satan genoemd (elf keer). In veertien verhalen van het totaal van 57 komt satan voor. In elf van deze veertien verhalen komt ook Jezus voor. Waar zowel satan als Jezus in de verhalen voorkomen, worden ze, op een enkele uitzondering na, niet direct met elkaar verbonden. Satan is toch de grote tegenspeler van God, en niet van Jezus. In een enkel verhaal wordt er wel verteld over een rechtstreekser verband tussen Jezus en de duivel, namelijk Jezus kwijtraken en dus in het rijk van satan terechtkomen.

'Henriëtte'(31): Ik wilde soms die Jezus terug uit mijn kindertijd, maar blijkbaar kon het niet meer en was die tijd voor mij voorbij en had niemand door dat ik die tijd ook nooit had gehad, want die was alleen maar ingevuld door misbruik en alles wat ellende bevat en wat van satan was gaan worden (...) Ik was vuil geworden door de zonden die iemand anders mij had aangedaan en daar was satan bij in komen wonen. Verschrikkelijk toch dat je als kind zijn zo puur met Jezus in je hart leeft en dat satan een kinderleven zo langzaamaan kan binnendringen op zo'n rotte en helse manier (...) Heel vaak heb ik daarna nog dingen gevoeld en gezien van satan. Dit was een moeilijke tijd en ontzettend beangstigend. Maar het heeft me heel dicht bij Jezus teruggebracht, satan wilde mij hebben dat heb ik heel duidelijk doorgekregen, maar ik was ook aan het vechten, ik wilde bij Jezus horen en niet bij hem. Dit is uiteindelijk gelukt. God zij alle dank en eer daarvoor.

Satan is vooral in 'theologische' zin aanwezig, als degene die het werk van God wil verwoesten en mensen bij Hem vandaan houden. Soms wordt dit ook heel concreet gemaakt of beleefd in de problemen die er zijn op geloofsgebied mede als gevolg van de incest, of in het tekortschieten op geloofsgebied.

'Karin'(21): Ik zie het misbruik als een beproeving van de duivel.

'Jacolien'(24): En ja, God weet alle dingen, maar als ik niet meer bid en niet meer bijbel lees, dan wordt mijn geloof zwak, krijgt de satan meer ruimte en ben ik extra kwetsbaar.

'Wendy'(49): Achteraf besef ik dat satan mij pakte op mijn zwakte en daarmee aan de slag ging. Ik geloofde in zijn leugens en begon aan een lange, langzame weg van zelfvernietiging (...) Ik had satan voet gegeven om in mijn leven over bepaalde plekken de baas te zijn (...) Satan is zo gemeen, zo vals, zo slecht. Maar hij heeft verloren en niet zo'n klein beetje ook. Ik besloot hem geen voet, geen gebied meer te geven om over te kunnen heersen.

'Lisanne'(53): Nu begin ik er achter te komen dat satan er alles aan gedaan heeft om mij bij God vandaan te krijgen en kapot te maken. En nu zie ik dat God er alles aan gedaan heeft om mij weer bij Hem te brengen. (..) Het heeft mij wel inzicht gegeven hoe gemeen de duivel is en een leven kan verwoesten.

*'Loes'(39): Al weet ik niet te benoemen hoe de incest mijn leven heeft beïnvloed ten aanzien van God, noch-
tans heeft de duivel, al heeft hij een groot woord, niet het laatste woord.*

Soms wordt satan heel concreet gemaakt in een geloofsgemeenschap, als er gezocht wordt naar heling door middel van duiveluitdrijving door gebed en handoplegging. Dit kan heel beangstigend zijn.

'Jacolien'(24): Therapie is niet nodig, werd mij verteld, alleen God kan je genezen. En, als je wedergeboren bent, dan ben je niet depressief, want dat is van de satan.

'Wietske'(47): Het raakt ook aan de angst om niet goed te doen, te weinig godsvertrouwen zodat de duivel zo gemakkelijk ingang heeft in mijn leven (..) Ooit vertelde ik iemand over beelden van mijn vader, dat hij er zo vaak nog is, zeker in de nacht. Zij zei toen dat dat duivelse machten zijn, juist omdat ik zoek naar God gaat de duistere wereld aan mij trekken. Ik merk dat ik van dat soort visies heel bang word(..).

'Renske'(60): Bij gelovige mensen is weleens beweerd dat er een soort duivel in me zat en die moest er uit. Ik had hier geen weerstand tegen dus liet het gebeuren, de handopleggingen en zo en ik schreeuwde zoouou hard dat ze meenden dat de duivel eruit was. Wat er werkelijk uitging en wat ik alleen kan weten: mijn woede naar mijn broer en het daarna onder de trein liggen, die hoorde ik weer over mij heen rollen.

'Kristel'(74): Ik was occult gebonden. Ik heb dat aan de voorganger gezegd en er is heel wat keren voor gebeden en de Heer heeft dat bij me weggehaald. Als je daar niet van wordt bevrijd, dan blijf je onder satans juk.

De ervaring in het 'rijk van satan' terecht gekomen te zijn, komt in twee verhalen voor.

'Henriëtte'(31): Achteraf gezien denk ik dat ik met drugs echt in het rijk van satan was gekomen. Het zwarte doek viel naar beneden en ik was in zijn wereld beland.(..) Op een avond toen ik naar bed ging, verstijfde ik van angst. De slaapkamerdeur was dicht, maar ik zag door de deur heen de duivel in de keukens, het leek wel een groot zwart doek dat zweefde in de lucht. Het gaf zo'n beangstigend gevoel, dat is niet te omschrijven. Ik wist niets anders te doen dan te bidden(..) en ik ging heel zachtjes zingen voor de Heer. Langzaam werd het minder, hij verzwakte en ging heel langzaam weg. Wat was ik op dat moment blij dat ik toch wist dat als ik de Here Jezus kende, ik het gevecht kon aangaan met bidden.(..) Heel vaak heb ik daarna nog dingen gevoeld en gezien van satan(..)

'Lisanne'(53): God liet mij een beeld zien waarin ik links iets zwarts zag waar ik aan vast zat en rechts zag ik de Here Jezus, ik heb toen 'moeten' kiezen voor het leven en dat vond die macht binnenin mij niet fijn, daar was hevig verzet, 'het' schreeuwde gewoon dat mijn leven van hem was, en nadat ik het uit-

eindelijk had gekozen door dit hardop te belijden, kwam die bevrijding. Toen wist ik dat ik verlost was van die macht en dat mijn ziel aan Jezus toebehoorde. Later zag ik datzelfde beeld, maar toen stond ik aan de kant van de Here Jezus.

9.5.4.1. Satanisch (ritueel) misbruik.

Van alle 66 verhalen die binnenkwamen, waren er twee die vertelden over satanisch ritueel misbruik. Ganzevoort en Veerman (2000) noemen het liever satanistisch ritueel misbruik, omdat daarmee het menselijk aandeel meer benadrukt wordt.

‘Victoria’ is 42 jaar en vertelt dat ze vanaf haar geboorte tot haar 39^e jaar seksueel, fysiek en psychisch is mishandeld en misbruikt door haar liefste oom, die een hoge positie had bij een satanische sekte. Ook door anderen van de sekte is ze (ritueel) misbruikt. Als werkelijke dader noemt ze de duivel. Het misbruik vond meerdere keren per dag plaats. Zij is niet gelovig opgevoed en behoort nu tot een evangelische gemeente. Ze heeft DIS ontwikkeld met vele alters. Ze vertelt dat zij meerdere kindjes heeft verloren en dat er ook nog kindjes in de sekte zijn achtergebleven. Volwassen mensen zijn niet te vertrouwen, die behoren bijna allemaal tot de sekte. In haar verhaal staan God en satan scherp tegenover elkaar. Zij heeft geleerd dat God slecht is en satan goed. En hoewel ze nooit haar ziel aan satan gegeven heeft, was ze wel in zijn macht. Ze heeft letterlijk en figuurlijk gezien en ervaren dat God en satan om haar vochten. Ze weet nu dat ze voor God kan kiezen, zonder angst voor straf. Dat heeft ze een aantal jaren geleden ook gedaan. Vertrouwen blijft moeilijk en ook het diepe gevoel van in de steek gelaten te zijn, is nog niet weg. Satan is nu de vijand, in wiens zwarte wereld zij niet weer wil komen.

‘Patsy’ is 24 jaar. Zij vertelt dat ze is misbruikt door haar vader en moeder. Dit gebeurde meerdere keren per dag, in vele varianten. Haar ouders behoorden tot een satanische sekte en zij beschrijft veel geweld en veel moord, door de sekte en door haar vader. Ook mensen van de kerk en de school behoorden tot de sekte en misbruikten haar. Zij heeft DIS ontwikkeld en vertelt over vele alters. Ze vertelt dat ze zich bewust is van ongeveer veertien kindjes die ze gehad heeft en die allemaal voor of na de geboorte vermoord zijn en die nu in de hemel zijn. Ze is opgegroeid met satanisme en het christelijk geloof. Jezus heeft haar beschermd, maar haar godsbeeld is ernstig beschadigd, zegt ze.

Beide verhalen vertellen over ernstig en frequent misbruik. Beide vrouwen hebben DIS ontwikkeld en beiden vertellen over vele kinderen die ze kregen en verloren. Vooral in het eerste verhaal worden God en satan als twee machten tegenover elkaar gezet, die met elkaar strijden om haar. In een paar verhalen die wel meegenomen zijn in de analyse, maar die niet spreken over satanisme, komt dit thema op haast dezelfde manier voor. Ook in die verhalen komt satan als reële macht of persoon naar voren die haar in zijn macht had of kreeg door het misbruik. In die verhalen heeft God, of Jezus, de overwinning behaald. Het grote verschil is dat deze verhalen het misbruik en de strijd tussen God en satan niet plaatsen binnen een satanische sekte. De discussie over de realiteit van satanistisch (ritueel) misbruik ontstond in de ja-

ren '80 in Amerika en heeft zich in de 80-er en 90-er jaren van de vorige eeuw uitgebreid naar Canada, Engeland, Schotland en Nederland (deYoung, 1996). Eind jaren '90 doofde de controverse weer uit (Goodman et al., 1997). De meest gangbare mening nu is dat deze verhalen zeker wel duiden op ernstig kindermisbruik en/of andere traumatiserende gebeurtenissen, en dat zij in deze vorm verteld worden als een manier van coping met wat hen is aangedaan en de gevolgen daarvan. Navraag bij de VPSG, die veel ervaring heeft met het begeleiden van slachtoffers van seksueel misbruik, leverde herkenning van het totale beeld op: één ernstig geval van kindermisbruik dat in de publiciteit komt en dat een hausse aan vergelijkbare verhalen, soms tot in detail, oplevert. Hoewel de mogelijkheid van ritueel misbruik, al dan niet in een satanische sekte, niet uitgesloten kan worden, zijn de verhalen door de extremen er in, minder geloofwaardig. (Zie verder par. 3.4.1.2.)

9.6. De Heilige Geest

Er is niet specifiek gevraagd naar de Geest²⁷. In zestien verhalen wordt de naam van de Heilige Geest genoemd, waarvan in twee niet meer dan de naam, in de tekst van een lied of als deel van het kruisteken. In vier verhalen wordt verteld dat de Geest (gelukkig) wat abstracter is, geen persoon en vooral niet mannelijk, niet iets buiten jezelf maar juist iets in jezelf en dichtbij.

'Annelies'(37): Nee, een persoon kan ik en wil ik er niet aan koppelen, bah, ik geloof meer in onze eigen Heilige Geest, ons eigen hogere zelf.

'Margreet'(51): En later...dacht ik: 'Ja, maar waar het eigenlijk om gaat is de Heilige Geest. Dat heb ik niet meegekregen van mijn ouders. Dat was....iets dat ook in jezelf kan zijn...(..) en omdat ik God en Jezus aan mijn vader koppelde, was de Heilige Geest een bevrijding voor mij.... Ook vrouwelijk en ook verbonden met jezelf. Ik denk nu altijd: Pinksteren was het mooiste feest dat er is, want dan komt de Geest tenminste in jezelf (...) en die voelt nu ook écht, die is ook altijd vernieuwend, die is niet vast, want het geloof hoort voor mij ook niet vast.

'Titia'(55):...en die Heilige Geest, dat heeft ook geen vorm....meer abstract....en dat die op ons neerdaalt met Pinksteren, meer dat spirituele, het universum...

In één verhaal wordt de Heilige Geest duidelijk afgewezen. Dat past bij het feit dat alle godsbeelden worden afgewezen.

'Greet'(56): Nee, dat was helemaal onduidelijk, een soort van spook...nee, daar kon ik helemaal niks mee.

27 In vier interviews is naar de Geest gevraagd, passend bij wat in het gesprek gezegd werd over God de Vader, Jezus of de Drieëenheid.

Waar de Geest zo ter sprake komt in verhalen, is te zien dat deze vooral de tegenhanger vormt van een godsbeeld dat afgewezen wordt als Persoon, een mannelijk iemand buiten jezelf. Deze vijf verhalen bevinden zich dan ook in groep D waarin alle dimensies van (theïstische) godsbeelden vrijwel verdwenen zijn, of in de groepen B en C waarin er problematische of negatieve dimensies van de godsbeelden zijn.

In de overige negen verhalen wordt er wat uitgebreider verteld over de Heilige Geest en zijn/haar betekenis in het levensverhaal. In twee verhalen wordt verteld over angst: angst om de zonde tegen de Heilige Geest bedreven te hebben (Heidelberger Catechismus zondag 20), zonder eigenlijk precies te weten wat dat is. In het ene verhaal past dit bij de zeer negatieve godsbeelden die bestonden, maar die later gewijzigd zijn naar positief in alle dimensies. In het andere verhaal past dit eveneens bij de negatieve godsbeelden, die echter (nog) niet gewijzigd zijn. Deze angst wordt in de beide verhalen gekoppeld aan de incest en de gevolgen daarvan, namelijk het weten slecht en (dus) heel zondig te zijn, zonder mogelijkheid van redding vanwege de zonde (algemeen, maar ook van de incest) en/of het weten daarom niet uitverkoren te zijn. In beide verhalen is er een sterke verstrengeling van leerelementen en gevolgen van incest die elkaar in negatieve zin versterken.

'Myrthe'(40): Toen in de kerk de Heidelberger Catechismus zondag 20 werd behandeld over de Heilige Geest, wist ik ineens heel zeker dat ik de zonde tegen de Heilige Geest had gedaan (...) Het psychiatrisch ziekenhuis was voor mij een oase, omdat ik daar leerde praten over mijn angst en vooral de angst om de zonde tegen de Heilige Geest te hebben gedaan.

'Wietske'(47): De angst voor God werd in deze jaren steeds groter, ik had zoveel verkeerd gedaan, zonde tegen de Heilige Geest, wat dat dan ook mocht zijn, maar ik had iets gedaan met mijn vader wat heel erg was. Daarom deed het altijd zo'n pijn.

In de resterende zeven verhalen wordt positief gesproken over de Heilige Geest. Van deze zeven verhalen bevinden zich er vijf in groep A, de groep met uitsluitend positieve dimensies van de godsbeelden, en twee in groep B, de groep waarin er ook problematische dimensies van de godsbeelden zijn. In deze twee verhalen is er dus een discrepantie tussen de waardering van de godsbeelden en die van de Geest, hoewel deze theologisch een aspect van het godsbeeld is. De Geest en zijn/haar werk komen in positieve zin naar voren: Hij getuigt dat wij kind van God zijn, Hij draagt en helpt, Hij maakt duidelijk wat er fout zit in haar leven, Hij geeft hoop en moed. In vier verhalen wordt verteld van heling door of via de Heilige Geest. Ook in deze zeven verhalen is meestal vooral de Geest als de Nabije, Degene die in je is, te herkennen.

'Marije'(38): De serie bijbelstudies over het werk van de Heilige Geest zou worden afgesloten met een gebed om de doop met de Heilige Geest (...) Ik liet dus voor me bidden om de doop met de Heilige Geest (...) Ik ben er van overtuigd dat het begin van de omkeer in mijn leven ligt in de ervaring van het bidden om de doop met de Heilige Geest.

‘Wendy’(49): Door wat er gezegd werd en doordat ik God op dat moment de ruimte gaf om tot mij te spreken en mij te vullen met Zijn Heilige Geest, kwam er zo’n diepe vrede en een warm gevoel van geluk door mij heen stromen. Ik was tot tranen bewogen, tranen van berouw, maar ook tranen van genezing voor een gewonde ziel. Ik ontdekte voor het eerst in mijn leven dat de Heilige Geest een heel bescheiden Persoon is. Maar wel een Persoon! (...) De Heilige Geest nam mijn pijn en troostte mijn ziel. Hij hield van mij, zoals geen ander dat doet.

‘Elise’(58): Ik heb me overgegeven aan de Heilige Geest (...) Ik bid daarna ook voor vrede en warmte van de Heilige Geest, want het (herinneren) geeft zo’n kou van binnen.

‘Irma’(70): Ik geloof in de Heilige Geest, die ons hoop geeft tegen beter weten in (...) Die de dragende kracht is in heel ons bestaan...

Gegeven het geringe aantal verhalen waarin over de Heilige Geest wordt gesproken, kunnen er niet echt duidelijke conclusies worden getrokken. Wel tekenen zich een paar lijnen af: het beeld van de Heilige Geest komt redelijk overeen met de godsbeelden, bij de positieve godsbeelden is de Geest een Persoon die dezelfde dimensies heeft als de godsbeelden, bij negatieve of afgewezen godsbeelden is de Geest (in soms andere betekenis) vooral geen Persoon, maar is het kenmerk ervan vooral de nabijheid. Deze nabijheid, de aanwezigheid van de Geest in je, lijkt de grote kracht van de Geest te zijn.

9.7. Theodicee

Het zoeken en/of vinden van een theodicee is een vorm van (cognitieve) religieuze coping. De theodicee vragen en antwoorden die in de verhalen te lezen zijn, worden hier apart besproken, los van andere vormen van religieuze coping (zie par.3.4.), omdat het hierbij specifiek gaat om de godsbeelden en de rol die aan hen gegeven wordt bij het kwaad dat de respondenten werd aangedaan.

9.7.1. Theodicee in de verhalen

Bij de uitleg die aan de respondenten gegeven is over de vragen van het onderzoek, is ook specifiek gevraagd naar de theodicee, uiteraard niet met dit woord, maar met de vraag: *“Heeft God te maken met uw incestervaring en uw leven daarna? Zo ja, hoe dan?”* In 44 van de 57 verhalen (ruim 77%) wordt daar op de een of andere manier iets over gezegd. Bij de bespreking van de verschillende dimensies van de godsbeelden werd al duidelijk dat de meest voorkomende en klemmende vraag die op het terrein van de theodicee ligt, de vraag was naar Gods aanwezigheid (passief handelen): *“Waar was Hij?”*. Daarna kwamen de vragen: *“Hij zag het toch? Waarom liet Hij het toe?”*. Deze laatste twee vragen zijn ook vragen naar Gods passief handelen, maar impliceren tevens de vraag naar zijn actief handelen, c.q. het ontbreken ervan. De ‘antwoorden’ die gegeven zijn op de vraag naar de relatie tussen God

en de incestervaringen, verschillen sterk, soms zelfs binnen één verhaal. Vaak ook zijn het geen echte antwoorden, maar meer vragen of worstelingen met gedachten over Gods rol in wat haar aangedaan werd. Dat is ook te zien aan het feit dat er meerdere ‘antwoorden’ per verhaal gegeven worden of dat er van ontwikkeling sprake is. Bij deze ‘antwoorden’ komen dan zowel de vragen naar de oorsprong van het kwaad, als die naar Gods plaats en rol hierin, als die naar Gods attributies en handelen naar voren. In 44 verhalen is er iets te lezen over de rol van God in relatie tot het kwaad van de incest en/of in relatie tot kwaad en lijden in algemene zin. Van deze groep verhalen bevinden zich er negentien in groep A, negentien in groep B, drie in groep C en drie in groep D. Voor de groepen C en D geldt dus dat er in (iets minder dan) de helft van de verhalen iets over God in relatie tot het kwaad of lijden, i.c. de incestervaring, gezegd wordt. Voor de groepen A en B is dit percentage hoger, respectievelijk 82,6% en 90,5%.

9.7.2. Inhoud van de theodicee in de verhalen

Om de grote variëteit aan antwoorden overzichtelijk te maken, is er een indeling gemaakt naar inhoud.

9.7.2.1. Oorsprong van het kwaad

In 27 verhalen wordt er in vele verschillende bewoordingen gezegd dat God niets te maken heeft met de incest, maar dat dit kwaad echt door mensen is gedaan. Er wordt een scherp onderscheid gemaakt tussen kwaad dat mensen doen en kwaad of lijden dat van God komt. Hiermee wordt dus de vraag naar de oorsprong van dit kwaad van incest heel duidelijk beantwoord, namelijk komend van de mens. Desondanks wordt er in veel van deze verhalen toch gezocht naar de rol van God hierbij. Een heel aantal keren wordt gerefereerd aan de vrije wil van de mens (dit is een van de theorieën over de oorsprong van het kwaad, zie par.6.9.), de keuze die hij heeft om voor het goede of het kwade te kiezen, en aan de eigen verantwoordelijkheid van de mens. In een aantal verhalen wordt daar vaak nog aan toegevoegd dat God dit ook niet wil, dat Hij er verdriet van heeft als mensen hun vrije wil zo misbruiken en kiezen voor het kwaad. Voor alle duidelijkheid moet hier nog gezegd worden dat het onderscheid dat in de verhalen gemaakt wordt tussen God en mens ten aanzien van het kwaad van incest, niet te rangschikken is onder het bekende apathiemodel dat onverschilligheid impliceert, een God die zich nergens mee bemoeit. Dit godsbeeld is in geen van deze verhalen terug te vinden, integendeel zelfs. Ondanks alle problemen die er soms nog zijn met het godsbeeld, komt Hij wel duidelijk naar voren als betrokken op mensen, c.q. haar, en vaak handelend optredend, maar nadrukkelijk niet in relatie tot de incest. God en incest worden strikt gescheiden gehouden, in de zin van *“toen was Hij er gewoon niet”*, of *“daar had Hij niks mee te maken”*. Waar er in het apathiemodel gevoelens ten aanzien van de incest bij God ontbreken en bij het compassiemodel juist wel gevoelens ten aanzien van de incest en/of het slachtoffer aan God worden toegeschreven, wordt er bij het volstrekt apart houden

van God en incest niet gesproken over al dan niet aanwezige gevoelens bij God, maar wordt Hij alleen ver weg en buiten de incest gezet. Een term als ‘afstandsmodel’ of ‘distantiemodel’ zou hier passen.

‘Jitske’(47): Nu weet ik dat een slechte keuze van iemand niets met God te maken heeft.

‘Nicolette’(46): Ik geloofde dat God goed was en dat het slechte van de mens komt. God stond hierbuiten.

‘Rosanne’(28): Het misbruik past gewoon niet in mijn godsbeeld.

‘Willeke’(60): God is toeschouwer van het leed en eerbiedigt de eigen verantwoordelijkheid en vrije wil van de mens.

9.7.2.2. Actief en passief handelen van God

Over het al dan niet handelen van God wordt in de verhalen regelmatig (zeventien keer) iets gezegd. Hierbij gaat het dan over het toelaten of het laten gebeuren van de incest (passief handelen), in stellende zin of in vragende zin. Dit wordt soms gecombineerd met Gods actief handelen, of liever gezegd het ontbreken daarvan, namelijk dat Hij niks (ertegen) deed en/of het niet voorkwam. Dit laatste is altijd in stellende zin aanwezig. De waaromvraag kan onder dit (niet) handelen van God geschaard worden. Een paar keer wordt expliciet gezegd dat God haar de incest aandeed. Van deze zeventien verhalen bevinden zich er zes in groep A, negen in groep B en twee in groep C. Hoewel voor groep A geldt dat de godsbeelden in de aanwezige dimensies positief zijn, wordt toch verteld dat God de incest toeliet en niets deed. Dat aspect van het godsbeeld ligt kennelijk in het verleden en heeft geen invloed (meer) op de godsbeelden op het moment van vertellen van haar verhaal. De dimensies van het handelen van het godsbeeld uit de jeugd laten dit aspect wél zien: op één uitzondering na waren deze negatief of afwezig.

‘Jolanda’(54): Eerst dacht ik dat God mij in de steek had gelaten: Hoe kon Hij dit nu toelaten? (...) Maar door alle ellende heb ik in mijn nood naar God geroepen en Hij heeft mij gehoord, Hij heeft mij genezen en aan mij Zijn grote liefde betoond.

‘Hilda’(46): Waar was Hij in mijn leven? Waarom moest ik geboren worden bij zo’n vader en moeder? Waarom moest ik zoveel pijn lijden en was er niemand die om mij gaf?(...) Ik kon niet meer geloven dat God bestond en dat Hij deze dingen allemaal liet gebeuren.

‘Willeke’(60 jaar): Voor mij is het zo dat God mij incest heeft laten ervaren zodat ik nu anderen kan begrijpen en als het gevraagd wordt, steunen.(...) Dat was Gods plan anders was het niet gebeurd. God is Alles in Allen, er kan niets gebeuren zonder Het. Dat kan overigens pas achteraf gezegd worden en niet op voorhand en het pleit niemand vrij.

De negen verhalen uit groep B laten een veel complexer beeld zien voor wat betreft de dimensies van het handelen en de ontwikkelingen daarin.

'Renate'(50): Hoe kan het nou dat God niet....dit liet gebeuren, zeg maar...(..) Het kan toch niet zo zijn dat God dit goedgevonden heeft, en wie is die God dan eigenlijk?(...) dat ik mij zo verlaten voelde door God en dat God het allemaal maar heeft laten gebeuren...(..)Waarom heeft God niet eerder ingegrepen, waarom moest ik eerst zoveel jaren verkracht worden en toen kreeg hij (=dader, AB) pas een hartinfarct?

'Jacolien'(24): En waar was Hij dan toen ik daar als klein meisje in dat bed lag en mijn broer mij misbruikte? Waarom heeft Hij dit toegelaten? Waarom gebeurt dit?

'Sacha'(34): Heel veel dingen begrijp ik niet, of vind ik heel moeilijk. Hij had dingen kunnen voorkomen. Dat is gewoon zo, Hij heeft het zien gebeuren en heeft toch niets gedaan. Zo voelt dat. Maar toch was Hij er ergens wel. Maar ook het niet kunnen begrijpen: "Waarom???"

'Lisanne'(53): Ja, en vertrouwen deden de alters God al helemaal niet, ze begrepen niet waarom Hij dat had toegelaten, terwijl ik toch zoveel van God hield, ik had zo om Hem geschreeuwd, maar Hij deed niets, dat was niet te begrijpen voor hun.

In de twee verhalen van groep C domineert de waaromvraag en de gedachte dat God haar dit alles heeft aangedaan.

'Mechelien'(40): Daarnaast zou God alles besturen. Wat een klote God, dacht ik. Hij heeft dit vanaf het begin van de wereld gepland, Hij ziet het, vindt het "normaal" dat zoiets gebeurt en doet er niets tegen.

In twee verhalen wordt nadrukkelijk gesteld dat zij nooit geloofd heeft dat God het toegestaan heeft of haar dit aangedaan heeft.

'Patricia'(43): Maar ik heb het nooit gezien als iets wat God heeft toegestaan.

'Irma'(70): Maar iets in mij heeft zich krachtig verzet tegen opmerkingen dat de dood van mama en alles wat mij overkomen en aangedaan is, van God kwam. Zoals bij Job. Dat Hij er een bedoeling mee had. Nee, nee en nog eens nee. Zo is God niet.

In twee verhalen wordt de waaromvraag bij God/de Heer gelaten.

'Loes'(39): Nee, ik kan het niet begrijpen. Maar dat laat ik in Gods hand liggen.

'Elise'(58): Er zijn veel waaroms maar die laat ik maar bij de Heer.

9.7.2.3. Het zien en de aanwezigheid van God (passief handelen)

Deze aspecten van de dimensie van het passief handelen van God geven een complex beeld te zien. Er zijn de vragen 'Waar was Hij? Zag Hij wat er gebeurde?' Er zijn uitspraken dat Hij er niet was en/of het niet zag. Er is ontwikkeling te lezen naar (achteraf) weten dat Hij er wél bij was en wél zag wat er gebeurde. Soms zijn in verhalen meer uitspraken tegelijk te lezen: de vraag, en/of het weten dat Hij er niet was en tegelijk dat Hij er (misschien) toch wel was.

Over de al dan niet aanwezigheid van God en het zien wat er gebeurde, wordt in 23 verhalen iets verteld. Van deze 23 verhalen bevinden zich er zeven in groep A, twaalf in groep B, drie in groep C en één in groep D. Deze hoeveelheid en de spreiding ervan geeft al aan dat dit aspect van de godsbeelden belangrijk is in relatie tot de incestervaring. Bij de bespreking van de dimensie van het passief handelen kwamen deze aspecten al als heel belangrijk naar voren. Van deze 23 verhalen wordt er maar in drie verhalen gezegd dat God er niet bij was en/of het niet zag. In acht verhalen wordt de vraag gesteld of Hij er wel was en/of zag wat er gebeurde, enkele keren in combinatie met een bevestiging of ontkenning. In veertien verhalen wordt verteld dat Hij er wél bij was en/of het wél zag. Het merendeel van deze uitspraken komt voor in groep B, de groep waarbij er een problematische beleving is met dimensies van het godsbeeld, en dan vooral met de relationele dimensie. Het meest opvallende is dus groep B: in 57,2% van de verhalen van deze groep wordt gesproken over Gods aanwezigheid en/of zijn zien wat er gebeurde, waarvan in 43% in bevestigende zin. Ter vergelijking: voor groep A is dit percentage 30,4%. Misschien wordt juist bij deze groep B de nadruk gelegd op Gods aanwezigheid en/of zien wat er gebeurde vanwege de problemen met de relationele dimensie, of andersom, veroorzaakt deze stelling juist (mede) de problemen met de relationele dimensie.

'Mariska'(57): Maar het meeste wat werd gezegd was dat God alles kon zien van je. Vooral ook als je iets verkeerd had gedaan of gedacht (...) Maar dan had God toch ook gezien dat mijn broer dingen deed die niet mochten? (...) Nu kan ik bedenken: Zou God ook gezien hebben dat ik het niet leuk vond?

'Renate'(50): Hij heeft mij zo geholpen met dat God meehuult, dat is een tekst in psalm...54?...Ik bewaar al je tranen in Mijn kruik, zo iets....en die God kwam op de een of andere manier een beetje naar mij toe.. van, nou...dat Hij er toch wel geweest was (...) Dus dat God eigenlijk altijd wel bij mij was (...) dat Hij net zo hard meehuilde met mijn tranen als ikzelf huilde. En..ja...op een of andere manier deed dat mij gewoon goed.

'Natanja'(56): Waar was God bij al mijn ellende? Ik denk dat Hij heel dicht bij mij was.

'Arianne'(56): Ja, ik heb altijd wel het gevoel gehad dat Hij me wél zag. Dat Hij het wel zag, niet het misbruik, maar dat Hij mij zag.

'Sacha'(34): Heer, er staat in Uw woord dat U alle tranen hebt geteld. Dat U ze bewaart in een kruik. Maar Heer, waar was U toen ik zo had gehuild?

9.7.2.4. Theodiceemodellen

In twintig verhalen worden er uitspraken gedaan die min of meer passen bij bestaande theodiceemodellen. Meestal is er sprake van een combinatie van verschillende modellen. Dit is een teken dat er mee geworsteld is/wordt en er geen eenduidig en duidelijk antwoord op gevonden is. In elf verhalen is te lezen over een compassie model, dat zowel wens of verlangen is, als weten: God huult mee, Hij heeft er verdriet van, heeft Hij er ook aan geleden? Het compassiemodel wordt één keer afgewezen.

'Loes'(39): Hij weet wat ik nu voel, dat gaat over alles.

'Jacolien'(24): Hij is een God die medelijden kan hebben met mij, omdat Hij mens was.

'Henriëtte'(31): Ik weet dat Hij er al die tijd bij was, dat er bij Hem ook tranen waren toen ik zoveel pijn en verdriet had.

'Mechelien'(40): Ik zou heel graag willen geloven dat als er een God was, deze God zich huilend omdraait bij ernstige gebeurtenissen. Dat Hij bedroefd is over de puinzooi die wij als mensen van de wereld maken.

'Renate'(50): Dus ik had me voorgenomen om dat uit te gaan zoeken...wie God nou was en hoe het nou kon dat dit allemaal gebeurd is, en heeft God daar ook aan geleden? Of heeft Hij van bovenuit gedacht van 'nou, dat is niet leuk, dat dat met haar gebeurt, maar verder zoekt ze het zelf maar uit.'

'Rosanne'(28): In de christelijke hulpverlening is me zo vaak gezegd dat God er huilend bij heeft gezeten, maar het doet af aan God als ik geloof dat Hij er inderdaad alleen maar huilend bij heeft gezeten.

In twaalf verhalen is er sprake van een plan- of doelmodel. Hier worden verschillende be-
 woordingen voor gebruikt: God heeft er een plan of doel mee, God heeft alles in handen en er
 gebeurt niets per toeval, God leidt haar leven, God doet alles medewerken ten goede. Dit plan
 of doel van God wordt in sommige verhalen erkend, in andere afgewezen of er wordt mee ge-
 worsteld, vooral omdat deze theodicee impliceert dat God (mede)auteur van het kwaad is.

*'Willeke'(60): Misschien moet het slachtoffer dit ondergaan om te leren vergeven of om sterker te worden en
 later anderen te kunnen helpen die deze kracht nog niet aangeboord hebben, of wat dan ook (...) Incest
 is een instrument, God kijkt wat we ermee doen, hoe we ermee omgaan, welke plaats we het geven, of
 we ons of de anderen beschuldigen, etc.(...) Wij kennen de blauwdruk van het leven immers niet.*

*'Arianne'(56): Ik heb ook nooit gedacht: Waarom heb ik zo'n moeder, of dat God dat bedacht heeft, dat heb ik
 gewoon niet gehad. Dat hebben die anderen allemaal wel, zo van: Zo heeft de Here het gewild, zo heeft de
 Here het bedoeld, het is om ons iets te leren, om je terug te brengen, of om je...nou ja...Een bedoeling...
 die relatie heb ik nooit gelegd. Ik denk ook niet dat die er is, eerlijk gezegd, ik denk niet dat het zo in elkaar
 zit...ik denk gewoon, het is gewoon zoiets als een natuurramp, het gebeurt gewoon (...) maar niet van 'zo
 heeft God het gedacht'(...) Dat godsbeeld van dat je overal wel iets van moest leren...in de loop van de
 tijd heb ik juist geleerd dat dat misschien wel helemaal niet zo is (...) Ik weiger te geloven dat daar iets van
 God achter zit!*

*'Jacolien'(24): Misschien is dit wel Gods weg om mij op iets voor te bereiden(...) Ik hoop dat Hij er een mooi
 plan mee heeft, dat het niet voor mijzelf is gebeurd, maar dat ik er een taak mee mag krijgen om in
 Zijn dienst te besteden. Ik geloof dat Hij er zijn bedoelingen mee heeft. Ik kan ze niet bedenken, maar
 Vader is zoveel wijzer.*

'Anouk'(58): Ik heb geworsteld met God en Zijn bedoelingen. Ook dit waren eenzame jaren.

*'Wietske'(47): Maar of het voor God wat uitmaakt? Voor God doe je er toch niet toe. Dat Hij liet gebeuren hoe
 dat meisje steeds meer vervreemde van zichzelf, van de wereld, van het leven, dat vind ik al moeilijk
 te bevatten. Maar God die zo door al die pijn heen dan werkt???*

In een aantal verhalen wordt in verschillende bewoordingen gezegd dat God het ervaren kwaad of lijden kan gebruiken. Deze bewoordingen passen niet echt in het plan- of doelmodel. God is hierbij namelijk niet (mede)auteur van het kwaad van de incest, zoals een plan- of doelmodel impliceert, maar Hij kan aangedaan kwaad en de gevolgen ervan wel gebruiken of omvormen tot iets wat beter is. God krijgt hierbij dus geen directe rol ten aanzien van het kwaad zelf, maar wel een actieve rol in de nasleep ervan. Hierbij zou de term 'gebruiksmodel' kunnen passen.

'Karin'(21): Ook dat ik door mijn geloof weet dat er een reden is voor ons bestaan en dat God onze ervaringen gebruikt om anderen te helpen, troost mij. Ook de minder goede ervaringen gebruikt Hij, we worden hier sterker van.

'Trudi'(44): Het meemaken van iets traumatisch, kan God wel gebruiken om je bij Hem te brengen.

In drie verhalen krijgt ook satan een rol bij de theodicee.

'Karin'(21): Ik zie het als een beproeving van de duivel.

'Henriëtte'(31): Verschrikkelijk toch dat je als kind zo puur met Jezus in je hart leeft en dat satan in een kinderleven zo langzaam kan binnendringen op zo'n rotte en helse manier (..) Satan gebruikt ook kinderen om ook maar iets van het koninkrijk van God te verwoesten.

'Lisanne'(53): Ik heb het nooit kunnen plaatsen, de ervaring die ik had, en de gebeurtenissen daarna, er moest iets niet kloppen, en nu begin ik erachter te komen dat het ook niet klopte, dat de satan er alles aan gedaan heeft om mij bij God vandaan te krijgen en kapot te maken. En nu zie ik dat God er alles aan gedaan heeft om mij weer bij Hem te brengen (..) Het heeft mij inzicht gegeven in hoe gemeen de duivel een leven kan verwoesten.

Ten slotte nog een korte opmerking over het vergeldingsmodel, dat zegt dat het kwaad of lijden een straf van God is. Dit model komt een aantal keren (5) voor in verhalen, maar uitsluitend wanneer verteld wordt hoe zij als kind de relatie tussen God en de incest legde. Omdat God, ondanks veel bidden, niet luisterde en niet hielp, het misbruik niet deed stoppen, werd de conclusie getrokken dat zij dus slecht was en straf van God verdiende en dat daarom de incest doorging. In het verhaal als volwassene komt dezelfde redenering een enkele keer als vraag terug.

'Annemarie'(48): Als kind zijnde wist ik niets van seksualiteit, ik dacht maar steeds dat ik straf kreeg omdat ik zo slecht was en ik wilde mijn zogenaamde slechtheid minder erg maken. Dus bad ik tot God of Hij me maar zware beproevingen mocht geven. Ik dacht dat ik door boete te doen misschien iets goed kon maken.

'Sacha'(34): Ik dacht dat het allemaal aan mij lag, dat ik gewoon niet goed genoeg was, dat ik een rotkind was. Zo voelde ik me ook tegenover God. Slecht.

'Renate'(50): En ik weet ook nog wel dat ik toen op mijn blote knietjes voor mijn bed bad: 'Alsjeblieft God, laat het toch ophouden'. Wat dus niet gebeurde. En toen dacht ik van, nou dan moet toch echt wel..nou ja... dan denk je dus dat je heel slecht bent, dat God het dan tóch laat gebeuren, dus dan zal het ook wel aan jezelf liggen...en...je hebt vast wel iets gedaan...

'Myrthe'(40): In die tijd bad ik weer tijdens het misbruik of God het wilde stoppen en was ik zo verdrietig als het weer gebeurde. Ik voelde dat God mij strafte voor mijn ongehoorzaamheid.

9.7.2.5. Gods (al)macht, goedheid en rechtvaardigheid

Bij de bespreking van de dimensie van de attributies van het godsbeeld, werd gezegd dat er ook problemen waren in de verhalen met de attributies van Gods rechtvaardigheid: 'Waarom kwam Hij het niet en deed Hij niks? En straft Hij de dader(s), maar hoe dan en wanneer?' Deze vragen hebben tevens betrekking op de dimensie van het actief handelen. Deze vragen, en het antwoord daarop, raken aan de letterlijke betekenis van het woord theodicee, namelijk het recht of de rechtvaardigheid van God in het licht van het kwaad dat er in zijn schepping aanwezig is. Sarot (2003) noemt dit een apologetisch project, een (theologische en/of filosofische) verdediging van God en zijn rechtvaardigheid of gerechtigheid. Het probleem is hierbij dat de aanwezigheid van kwaad en lijden voor de logica, en in de beleving van slachtoffers, niet te combineren is met de attributies van Gods (al)macht en zijn goedheid. Vertaald naar de vragen van incestoverlevenden: door zijn almacht had Hij de incest kunnen voorkomen of stoppen en vanwege zijn (morele) goedheid had Hij dat ook moeten doen, maar Hij deed het niet. De vraag is dan of deze attributies wel correcte attributies zijn. In de verhalen is te lezen dat dit probleem gevolgen heeft, of misschien zijn deze gevolgen juist de 'oplossing' van het probleem: Gods liefde voor haar, specifiek voor haar, wordt in twijfel getrokken, en zo ook Gods betrokkenheid op haar. In algemene zin kunnen op deze manier Gods (al)macht en goedheid behouden blijven. Dit probleem wordt soms ook op een andere manier 'opgelost', namelijk in de conclusie dat God dus niet bestaat.

'Christa'(33): Mijn geloof in één almachtige God is veranderd. Ik geloof in een almachtig iets."

'Irma'(70): Hoezo Almacht? Had Hij dan niet kunnen zorgen dat er geen misbruik en mishandeling zou zijn?

'Hilda'(46): Als die liefdevolle God bestond, dan had ik een dergelijk leven niet gehad.

'Myrthe'(40): Ik voelde me door God niet gewenst, door Hem verworpen.

'Jacolien'(24): Houdt God van mij of niet? God kan niet van mij houden, want ik liet het toe dat ik misbruikt werd. (..) Nog steeds vind ik het moeilijk te geloven dat God mij liefheeft.

'Annemarie'(48): Ik kan me eigenlijk niet voorstellen dat God me de moeite waard vind, het lukt me niet om dat te geloven en het is iets wat ik zo graag zou willen geloven! Ik wil zo graag geloven dat God van me houdt, maar het lukt me niet.

'Sacha'(34): Alleen, dat God van me zou houden, daar kon ik niks mee. Ja, het stond in de bijbel, nou dan gold dat voor iedereen behalve voor mij.

'Annika'(45): Ik voelde mij door God in de steek gelaten en dat was misschien wel het ergste. Want God is er voor iedereen, maar voor mij blijkbaar niet.

Als tweede staat zijn rechtvaardigheid ter discussie wanneer/omdat er in dit leven vaak geen straf voor daders te zien is en omdat de leer van zijn genade voor zondaars doet vermoeden dat er ook geen straf in het hiernamaals zal zijn. In de verhalen wordt hier geen oplossing voor gevonden. Een paar keer wordt verteld dat God zal oordelen of dat zij ook dit probleem bij God laat.

'Rosanne'(28): Wat is gerechtigheid? De wraak aan God laten?

'Sacha'(34): God zal het kwade wreken, ja, maar vervolgens gaat mijn pa ook naar de hemel, want hij geloofd ook (en ik denk oprecht), dus ja, waar is zijn straf dan?

'Titia'(55): En ik ben wel gerechtigheid verloren...en ik weet niet of ik dat nog ergens op moet zoeken of dat er gerechtigheid is...dat ben ik wél kwijt.

'Renate'(50): Wat doet God met mijn vader? Waar is het recht? Hoe gaat God daarmee om? Hoe spreekt Hij recht?

'Eveline'(54): Laat God oordelen, Hij was erbij en voor Hem is niets verborgen.

Bij vergelijking van de groepen A en B met elkaar, die ongeveer even groot in aantal zijn, wordt duidelijk dat er bij groep B vaker gesproken wordt over een theodicee dan in groep A. Dit verschil is het grootste wanneer het gaat over het passief handelen van God: zijn aanwezigheid bij de incest en het zien door God van de incest. In het merendeel van deze verhalen wordt hierop bevestigend geantwoord. Gegeven de complexiteit van de vragen en antwoorden in de verhalen met betrekking tot de theodicee, is er niets te zeggen over mogelijke factoren die een rol spelen bij wat en hoe er gedacht en gesproken wordt over de theodicee.

9.8. Zingeving

Zingeving is geen gemakkelijk of eenduidig begrip. In het spraakgebruik en in de Nederlandse taal worden zin en betekenis door elkaar en naast elkaar gebruikt en hebben zij een diversiteit aan betekenissen. Zin heeft iets van een doel, bedoeling of uitkomst in zich, terwijl betekenis meer een notie heeft van waarde of waardevol. Daarnaast veronderstelt het woord zingeving (taalkundig) een actieve handeling, iemand geeft aan iets zin of betekenis. Zin of betekenis kunnen echter ook gezocht of ontdekt worden, en dan is er meer sprake van passief handelen, van iets dat je overkomt of toevalt of (door anderen) toebedeeld wordt. Dat het woord en het begrip zingeving of betekenisgeving niet altijd duidelijk zijn, blijkt uit de reacties en de verhalen.

'Lisanne'(53): Zingeving en betekenisgeving: ik weet niet precies hoe je dat bedoelt, dus ik weet niet wat ik daarover kan schrijven. Misschien als je het anders formuleert of wilt uitleggen wat je daarmee bedoelt, dat ik je vraag dan kan beantwoorden.

'Jeanet'(55): ...Daar moet ik goed over nadenken....

Er is expliciet gevraagd of de respondenten enige zin of betekenis konden geven of ontdekken aan hun incestervaring (zie *bijlage informatie*). In zeventien van de 57 verhalen, dat is bijna 30%, is daar een heel duidelijk antwoord op gegeven, in verschillende bewoordingen, namelijk “nee, incest heeft geen enkele zin of betekenis”. Desondanks is in deze verhalen, en in de andere verhalen waarin niet zo’n duidelijk antwoord gegeven is, iets te lezen over zingeving of zinbeleving aan de incestervaring. Dat betekent dat wat deze vrouwen vertellen en wat hier gedefinieerd is als zingeving, zij niet als zingeving zien of benoemen.

In de literatuur over incest is wel de vraag gesteld of er überhaupt zingeving mogelijk is bij incest. In deze groep verhalen blijkt dan dat er wél zingeving mogelijk is, al wordt dat niet als zodanig benoemd. De vraag kan wel gesteld worden of deze vormen van zingeving adequaat zijn, namelijk behulpzaam bij het begrijpen en verklaren wat er gebeurde, bij het ervaren van het zelf en het eigen leven als waardevol, en bij het creëren van de beleving van een (meer) goedwillende, rechtvaardige en veilige wereld.

9.8.1. Zingeving in de verhalen

In zeventien verhalen wordt er heel expliciet benadrukt dat er geen zin of betekenis aan incest gegeven kan worden of dat zij het niet heeft kunnen ontdekken. Een aantal keren (5) wordt hier aan toegevoegd dat óók het christelijk geloof hier geen zin of betekenis aan kan verlenen. Hier wordt dus het christelijk geloof als bron of middel tot zingeving afgewezen. Soms is zingeving verweven met theodicee overwegingen.

‘Alma’(54): De zin of betekenis van de incestervaring heb ik nooit kunnen ontdekken. Het heeft me hooguit sterk gemaakt, maar was ik dat zonder deze ervaring niet geworden? Had ik daar misbruik voor nodig? Het heeft mij, mijn man en kinderen alleen maar geschaad. Maar ook de rest van de familie.

‘Nadine’(29): In de groeps gesprekken bij het RIAGG kwam dat ook al naar voren “positieve gevolgen van mijn incestervaring”. Er werd alleen maar heel hard gelachen. Dát was een positieve ervaring.

‘Willeke’(60): Zingeving vanuit het geloof is onmogelijk. Hoe kun je over een liefdevolle God praten die je altijd helpt en dan zoiets moeten ervaren? Vanuit de kerk en op school wordt daar prietpraat over verteld.

‘Gerarda’(56): Dan zitten we met de vraag die zo oud is als de mens zelf, namelijk de vraag naar de zin van lijden. Daar heeft geen enkele religie een sluitend antwoord op. Moet je ook niet willen denk ik. Voor mij geldt: wat is mijn eigen antwoord op dit lijden? Ik ben er mee aan de slag gegaan, heb het aangekeken, en heb alle pijn en verdriet omgedraaid naar een positieve invulling. Ik ben een rijk en dankbaar mens en ben dat geworden door alles heen. Het lijden heeft de mens van me gemaakt die ik nu ben.

‘Trudi’(44): Ik heb wel een aantal dagen over deze vraag lopen filosoferen. Ik denk nu met name dat het eigenlijk een vraag is om zin en/of betekenis te geven aan de zonde. Die is er m.i. niet.

‘Lisanne’(53 jaar): Wel heb ik door het misbruik zoveel meegemaakt dat ik wel anderen beter begrijp, en mijn leven heeft ook veel meer diepgang gekregen, maar hierdoor kun je niet zeggen dat het “zin” heeft gehad.

Bij deze uitspraken dat er geen zin of betekenis aan incest te geven is, zijn de groepen A en B in ongeveer gelijke mate aanwezig (30,4% en 28,7%), bij groep C wordt dit in vier van de zes verhalen gezegd en bij groep D in één verhaal.

9.8.2. Inhoud van de zingeving

In 44 van de 57 verhalen is iets te lezen over wat als zin- of betekenisgeving te duiden is, zelfs al wordt nadrukkelijk gezegd dat er aan incest nooit zin of betekenis gegeven kan worden. Analyse van de inhoud van deze zingeving, laat zien dat in het overgrote deel van deze verhalen (39) te lezen is dat zij erg graag anderen willen helpen, op welke manier dan ook. Hierbij gaat het meestal om medeslachtoffers van incest en seksueel misbruik, maar vaak ook om anderen die lijden.

'Annemarie'(48): Ik ben blij dat ik af en toe iets goeds kan doen met mijn nare ervaringen d.m.v. voorlichting geven en begrip voor anderen in allerlei nare situaties.

'Cynthia'(43): Bij ons vanuit de kerk was een lotgenotengroepje en ik functioneerde als 'ervaringsdeskundige', deze heb ik ongeveer 2 jaar begeleid, samen met de dominee.

In veel gevallen is deze wens ook daadwerkelijk in actie omgezet, variërend van de keuze voor (vrijwilligers)werk, tot het schrijven van een boek met het eigen levensverhaal of gedichten ter bemoediging, tot deelname aan allerlei initiatieven ter preventie van seksueel misbruik of om er meer aandacht voor te vragen.

'Arisha'(66): Mijn boek heeft vele mensen de moed gegeven om met het incestverleden aan de gang te gaan. Het ging er om iemand, al was het er maar één, te helpen.

'Sacha'(34): Dit gedicht heb ik voor een vriendin en lotgenote geschreven, eigenlijk voor alle mensen die trauma's hebben meegemaakt in hun jeugd.

Een aantal respondenten wil ook erg graag anderen bemoedigen en troosten in geloofsoptocht, namelijk dat God ook in het lijden erbij is en er doorheen kan helpen.

'Wendy'(49): Ik wist gewoon zeker dat ik iets moest doen met mijn verhaal, het kon niet zo zijn dat het alleen voor mij bedoeld was geweest. Ik kon er anderen mee helpen misschien, mee waarschuwen, misschien bemoedigen (..) om te laten zien dat ze niet alleen zijn maar dat er een weg is om er uit te komen. Dat ik die weg vond in de Here Jezus, Die altijd wel mijn Vriend was geweest, maar die mij jaren later liet zien dat Hij werkelijk genezen kan.

'Myrthe'(40): Hopelijk kan ik zo een bijdrage leveren aan je studie en laten zien dat God juist door het lijden heen oneindig veel troost en genade aan mij heeft willen schenken.

Strijd tegen het ongeloof en zwijgen in kerk en maatschappij over het veelvuldig voorkomen van incest en de gevolgen ervan, en bevordering van meer openheid en kennis van zaken hierover, komt ook regelmatig terug in de verhalen, vooral als motivatie om mee te doen aan dit onderzoek.

'Elisabeth'(50): Dit veelal nog verborgen (of zelfs 'verboden') trauma mag/moet, zeker binnen geloofskringen, nog meer bespreekbaar worden gemaakt.

'Renate'(50): Nou, ik denk dat ik..op een bepaalde manier..ik wil er soms ook iets positiefs mee doen! Anders is het alleen maar negatief! Dus dat is ook meewerken aan jouw onderzoek.

Een paar keer wordt er verteld dat er zingeving is in zichzelf, in hoe ze geworden is, in hoe ze zichzelf ziet, of trots op zichzelf is. Bij deze uitspraken is er soms verwevenheid met een theodicee of met posttraumatische groei op het terrein van de zelfperceptie.

'Christa'(33): Ik heb het wel zin kunnen geven ja. Ik ben trots op mezelf, dat ik eruit gekrabbeld ben. Ik heb me letterlijk een weg teruggevochten, wat niet gemakkelijk was. In mijn werk kan ik mijn ervaringen toch nog in iets positiefs omzetten.

Al deze vormen van zingeving liggen op de eerste twee niveaus van zingeving, het incidenteel en structureel persoonlijke niveau (Ganzevoort, 1994a, zie verder par. 3.4.2.3.). Beide niveaus zijn overigens in de verhalen nauw met elkaar verbonden en niet scherp te onderscheiden. Een vorm van zingeving die past bij de andere twee niveaus, die waarin het gaat om de levensbeschouwing en/of het geloof, immanent en transcendent globaal genoemd, zijn die uitspraken die een verbinding leggen met het theïstische godsbeeld of met de nieuwe levensbeschouwing die gevonden is en het eventuele godsbeeld daar in. Zingeving verbonden met het theïstische godsbeeld komt in negen verhalen voor. De verschillende vormen van theodicee worden dan niet meegerekend, al is er soms van verwevenheid of overlapping sprake. Aan de citaten is te zien dat het geloof functioneert als bron of middel voor zingeving. Tegelijk is te zien dat deze zingeving in relatie tot God zich slechts één keer bevindt op het transcendent globale niveau.

'Henriëtte'(31): Zoals in de bijbel staat: Door alle moeilijke dingen die we meemaken in dit leven, leiden voor ons tot een grotere glorie die alles te boven gaat en eeuwig is. Onze blik is niet gericht op het zichtbare, maar op het onzichtbare.

De andere citaten leggen wel de verbinding met God, maar spelen zich toch af op het immanente globale niveau en hebben vooral betrekking op het eigen leven en de eigen persoon.

'Karin'(21): Daarnaast zie ik wel iets van een reden of positieve kant aan deze ervaring. Ik ben mij hierdoor bewust hoe kwetsbaar ik ben en daardoor afhankelijk van God, dat ik me zo afhankelijk weet van Hem geeft mij veel rust.

'Jacolien'(24): Ik geloof dat Hij hierdoor mijn leven wil heiligen. En ik hoop dat Hij er een mooi plan mee heeft, dat het niet voor mijzelf is gebeurd, maar dat ik er een taak mee mag krijgen om in Zijn dienst te besteden.

'Jolanda'(54): Ik weet niet hoe mijn leven was verlopen, als er geen incest had plaatsgevonden. Misschien had ik zonder alle nare gebeurtenissen God niet echt gezocht en niet gevonden.

'Jeanet'(55): nee, dat is...ik denk, overal leer je van....als je dan terugkijkt, dat was mijn leven, heb ik dan ervan geleerd? Als ik dat niet had gehad....was ik dan niet bij God terechtgekomen? Jawel, jawel, maar daar ook weer een stukje van geleerd, mogen inzien....Gods liefde, Zijn bewogenheid, dat Hij huilt om zulke dingen....

In vier verhalen wordt er een verbinding gelegd met de nieuwe levensbeschouwing. Daarin is te zien dat het hierbij vooral gaat om een levensbeschouwing die meerdere levens kent. De reden en zin van de incestervaring wordt dan in een vorig leven gelegd, in een doel, een opdracht voor dit leven, of een vereffening voor iets uit een vorig leven. De nieuwe levensbeschouwing is hiermee bron en middel voor zingeving. Het is bij deze verhalen ook mogelijk dat de nieuwe levensbeschouwing de uitkomst is van het zoeken naar zin en betekenis, aangezien zij alle vier zijn opgevoed met het christelijk geloof.

'Willeke'(60): Of er aan de incestervaring betekenis gegeven kan worden, heb ik pas veel later ontdekt. Dit heeft te maken met mijn levensvisie die reïncarnatie en karma niet uitsluit. Misschien moest ik deze situatie ondergaan om eenzelfde vergrijp uit een vorig leven te vereffenen. Misschien moest ik de kwetsbaarheid van het kind- en/of vrouw-zijn ervaren omdat ik daar zelf in een vorig leven geen rekening mee heb gehouden. Het is oorzaak en gevolg(..) Ik zie het als volgt: wat er in mijn leven gebeurt, is noodzakelijk voor mijn spirituele groei. Ik zal het moeten doorstaan omdat ik het nodig heb, om welke reden dan ook (..) Wij kennen de diepere achtergronden niet en kunnen om die reden over een situatie, hoe gruwelijk ook, geen oordeel vellen (..) Alles heeft altijd zin en betekenis.

'Mariska'(57): Ik zie graag de dingen die ik meemaak als een noodzakelijk deel van mijn leven. Het leven is bedoeld om te groeien. Alles wat je meemaakt hoort daarbij. (...) Alles is al voorbestemd om te gebeuren, zo leerde ik van mijn moeder, het staat in Gods hand. (...) Ik heb heel sterk het gevoel dat alles wat we moeten doen om onze eigen kracht te vinden en de liefde te leren kennen, bedoeld is om te groeien (..) bij de een door een ernstige ziekte, bij de ander door een incestervaring (..) Allemaal krijgen we onze kans om te groeien. En als het in dit leven niet lukt, dan komt er een nieuwe kans in een volgend leven.

'Annelies'(37): De zingeving voor mij is dat ik...ik ben hier op aarde gekomen in deze samenstelling om iets met incest te gaan doen (..) Het is niet voor niets geweest! Dat ik mensen kan vertellen dat er ook kracht in zit! Het is niet alleen maar ellende (..) dat er ook leven is na incest (..) Ik voel het ook als opdracht.

'Margreet'(51): Ik heb weleens een beeld, je weet natuurlijk nooit of het helemaal waar is, dat voordat ik hier incarneerde, dat ik een opdracht heb meegekregen (...) Ik kan me voorstellen dat ik er zelf op een groter niveau er onbewust voor gekozen heb, niet vanuit een masochistisch iets, maar....om iets in het systeem stop te zetten, vanuit liefde (...). En ja, dat misschien wel op een groter karmisch niveauom te kunnen groeien, te ontwikkelen.

In alle verhalen is te zien dat er eigenlijk alleen zingeving in de taalkundige betekenis van een actieve handeling functioneert. Er is gezocht naar doel of bedoeling, maar vooral wordt er gesproken van een 'uitkomst': er iets goeds mee doen, zodat er niet alleen sprake is van slechtheid of ellende. Van betekenisgeving in de zin dat de incest op de een of ander manier van waarde is gebleken, is nauwelijks sprake. Alleen de bovengenoemde citaten uit andere levensbeschouwingen laten daar wel iets van zien. Bij de verhalen waarin sprake is van een theïstisch godsbeeld is er hooguit iets van betekenis in de zin van waardevol te lezen als er overwogen wordt of ze er iets positiefs van geleerd heeft of als er naar een uitkomst gekeken wordt. In geen enkele van de 57 verhalen wordt incest expliciet benoemd als een ervaring die waarde kan hebben. In de processen van zingeving is juist het tegendeel te zien: er wordt als het ware gevochten tegen het feit dat incest alleen maar slecht is en ellende geeft. Gezien de grote variatie in vormen van zingeving en de soms kleine aantallen, is het niet mogelijk factoren te traceren die een rol spelen bij de processen van zingeving.

10. POSTTRAUMATISCHE GROEI IN DE VERHALEN

In dit hoofdstuk wordt weergegeven welke posttraumatische groei er in de levensverhalen voorkomt, met de verbindingen die er gelegd worden met de godsbeelden en met de incest-ervaring. Om deze vraag te kunnen beantwoorden zijn de volgende deelvragen geformuleerd:

1. *Is er in de levensverhalen sprake van groei na de periode van incest? Van welke aard is deze groei? Welke factoren spelen een rol bij deze groei, door respondenten genoemd en/of bekend uit de literatuur?*
2. *Welke relatie leggen respondenten tussen (aspecten van) hun godsbeelden en hun posttraumatische groei en welke factoren spelen daar een rol bij, door henzelf genoemd en/of bekend uit de literatuur?*
3. *Welke relatie ligt er tussen de incestervaring en de posttraumatische groei, door respondenten genoemd en/of bekend uit de literatuur, en welke factoren spelen daar een rol bij?*
4. *Ligt er ook een lijn van godsbeelden naar de verbindingslijn tussen incest en posttraumatische groei?*

Posttraumatische groei is een proces (zie hoofdstuk 4) en kan zich op vele terreinen voordoen. In de literatuur wordt posttraumatische groei onderscheiden naar drie grote terreinen waarop het zich kan voordoen, namelijk het terrein van de zelfperceptie, dat van de interpersoonlijke relaties en dat van de levensfilosofie. Posttraumatische groei op het ene terrein kan samengaan met al dan niet blijvende gevolgen van de traumatisering op hetzelfde of op andere terreinen. In navolging van de literatuur is de groei die in de verhalen benoemd of gesignaleerd wordt, onderscheiden naar deze drie terreinen.

'Gerarda'(56): Mijn grote trauma heeft van mij een zeer bewust levend mens gemaakt. Ik heb er zo ontzettend veel van geleerd, al zo jong. Vind zoveel dingen niet belangrijk die anderen wel belangrijk vinden. Ben bewust en dankbaar en een ster in het zegeningen tellen. Ben ook vaak eenzaam omdat ik een verhaal draag wat zich bijna niet laat delen.

'Arda'(57): Mijn vertrouwen in en mijn zelfvertrouwen heb ik bewuster hervonden/gevonden en daarmee mezelf.

'Christa'(33): Mijn geloof is breder geworden maar tegelijkertijd minder diep. Ik bid niet meer zoals ik vroeger deed.(..) Maar mijn geloof in de goedheid en kracht van mensen is onveranderd gebleven. Ik heb me letterlijk een weg teruggevochten. Ik ben taai en heb geleerd te leven in het hier en nu. Ik ben er vast van overtuigd dat ik overal altijd wel weer uitkom. Makkelijk zal het niet zijn, maar mijn geloof in mijn eigen weerbaarheid geeft vertrouwen.

'Alma'(54 jaar): De veranderingen die ik op persoonlijk vlak heb ondergaan ervaar ik als positief. Ik ben sterker geworden en sta positiever in het leven, ik kan beter voor mezelf opkomen.

10.1. Groei op het terrein van de zelfperceptie

Groei op dit terrein kwam in vrijwel alle verhalen voor en was ook het duidelijkste omschreven. Tegelijk is bij de verwoording van deze groei te zien hoe ontwikkeling en herstelproces verweven kunnen zijn met deze posttraumatische groei (zie ook par. 8.4.3.). Dit hoge percentage vermeldingen kan te maken hebben met de vraagstelling van het onderzoek, die immers specifiek gaat over de persoon van de overlevende. Tegelijk kan het iets zeggen over het herstelproces. En ten slotte zal de hele ontwikkeling en het levensverhaal van de overlevenden een rol spelen, aangezien de meesten hun verhaal vertellen tientallen jaren na hun jeugd. Het feit dat deze soort groei in vrijwel de gehele onderzoeksgroep voorkwam, laat al zien dat godsbeelden en wijzigingen daarin niet een dominante factor hierbij zijn.

In de grote variatie aan omschrijvingen van deze groei zijn globaal een aantal groepen te onderscheiden, waarbij overigens de grenzen niet altijd scherp zijn. In veel verhalen kwamen meerdere punten naar voren.

10.1.1. Groei op het terrein van het zelfbewustzijn

Dit kwam getalsmatig het meeste voor. Voorbeelden hiervan zijn: ontdekken wie je echt bent en wilt zijn, echt contact met jezelf hebben, acceptatie van jezelf, mogen zijn wie je bent, zelfbewuster zijn, geleerd hebben van jezelf te houden, jezelf waardevol of belangrijk vinden, grenzen leren stellen, voor jezelf opkomen, herstel van autonomie, en vele andere.

'Renske'(60): Ik leef niet meer op mijn survivalpakket. Ik leef waardig en stabiel en waai niet met alle winden mee (...). Ik leef uit dankbaarheid en verwondering over de Schepping. Dat is geen vechten, dat is je bestaan hervinden in hoe je bent bedoeld.

'Annelies'(37): Incest heeft mij bij mezelf gebracht. Ik weet niet hoe het was geweest als het mij niet was overkomen, maar dat is niet im Frage. Het is zoals het is. Dit heb ik te dealen en dit is mijn levenspad dat ik bewandel. En ik ben een zoveel mooier mens geworden!

'Margreet'(51): Ik besef dat ik door al mijn ervaringen mezelf heb ontwikkeld tot wie ik nu ben. Dat ik iemand ben geworden die nog steeds last heeft van symptomen vanuit het chronisch posttraumatisch stress syndroom, maar dat ik ook iemand ben die mede hierdoor veel kwaliteiten heeft ontwikkeld. Kwaliteiten die ik zowel voor mezelf als voor anderen inzet.

Noties op het terrein van het zelfbewustzijn zijn soms ook onderdeel van het herstelproces: mogen zijn wie je bent, de schuld afgelegd hebben, niet meer (alleen) slachtoffer zijn.

'Gerarda'(56 jaar): Ik ben een rijk en dankbaar mens en ben dat geworden door alles heen. Het lijden heeft de mens van me gemaakt die ik nu ben.

'Ida'(57 jaar): Ik heb over mijn tekortschieten als moeder niet meer een schuldgevoel, maar ik neem er wel de verantwoording voor. En ik probeer dat ook verder te nemen in mijn leven en dat maakt dat ik steeds meer slachtoffer-af raak. Hoe moeilijk ik dat vaak ook nog vind.

Er zijn ook verhalen waaruit blijkt dat groei die in zichzelf als positief ervaren wordt, ook een keerzijde kan hebben.

'Trudi'(44): Door het "sterke" karakter wat ik heb ontwikkeld, stel ik me vaak ook onafhankelijk op, voel me overal verantwoordelijk voor en neem vaak teveel hooi op mijn vork. Ben hierdoor een keer onderuit gegaan in een depressie.

'Renate'(50): Ik denk dat het mij aan de ene kant zachter heeft gemaakt, begripvoller naar anderen, je oordeelt minder snel omdat je denkt 'wat zou daar achter zitten?' Je ziet sneller als er iets aan de hand is, dat is ook wel vreselijk, dat je zoveel ziet, maar het heeft me ook harder gemaakt, als mensen lopen te zeuren om iets kleins, dan denk ik 'mensen, zit niet te zeuren, kom op'. Dus het heeft me waarschijnlijk wel een aimabel mens gemaakt, maar dat is natuurlijk heel vervelend, want hoe was ik geweest als het niet gebeurd was?. Dat weet ik niet.

10.1.2. Groei in gevoelens

Hierbij gaat het om woorden als: emoties toelaten, geen verdriet of pijn meer hebben, dankbaar of blij zijn, positiever in het leven staan, meer genieten, normaal kunnen leven, gevoelens van schaamte en schuld afgelegd hebben, aanvaarding van het eigen lichaam en het vrouw-zijn, gevoelens van schande en onreinheid afgelegd hebben, en vele andere.

'Henriëtte'(31 jaar): Ik ben niet meer verdrietig en boos. God heeft bij mij echt alles uitgewist aan boosheid en verdriet.

'Elisabeth'(50): Ik heb leren genieten van het goede van het leven dat me in het nu is gegeven.

'Jennie'(63 jaar): Ik mag dankbaar en een blij gelukkig mens zijn, ik mag mezelf zijn, ik heb rust in mijn leven gekregen.

10.1.3. Groei in praktisch opzicht

Bewoordingen die hiervoor gebruikt worden zijn bijvoorbeeld: veel geleerd hebben, de eigen kracht en weerbaarheid ontdekt hebben, sterker geworden zijn, kwaliteiten ontwikkeld hebben, leren praten er over, karakterveranderingen als mooier, zachter, nederiger, minder snel oordelen.

'Gerarda'(56): Mijn leven is erdoor getekend. De eerste 20 jaren heb ik overleefd, de 20 jaar erna waren nodig om te verwerken, en nu lééf ik. Heel bewust. Ik heb er zo ontzettend veel van geleerd, al zo jong. Vind zoveel dingen niet belangrijk die anderen wel belangrijk vinden.

'Alma'(54): De veranderingen die ik op persoonlijk vlak heb ondergaan ervaar ik als positief. Ik ben sterker geworden, sta positiever in het leven, ik kan beter voor mezelf opkomen.

'Willeke'(60): Ik kan mijn tot ontwikkeling gebrachte kracht delen met hen die daar nog niet aan toe zijn: kom uit die slachtofferrol en wordt je eigen stralende zelf!

Bij deze groei op het terrein van de zelfperceptie krijgt God in veertien verhalen een rol. Van deze verhalen bevinden zich er elf in groep A en drie in groep B. Deze rol van God kan verschillen van zwak tot heel sterk. God kan (haast) de alleen-rol krijgen, maar ook een rol naast de rol van de overlevende zelf en/of hulpverlening, e.d. Bij de analyse van de verschillende groepen is deze rol van God al aan de orde gekomen.

10.2. Groei op het terrein van de interpersoonlijke relaties

Over groei op dit terrein werd veel minder gesproken in positieve zin, in minder dan de helft van de verhalen kwam groei op dit terrein naar voren: 21 keer, dat is 36,8%. Dat er minder groei vermeld wordt op dit terrein kan te maken hebben met het feit dat incest vooral ook een aanslag is op het relationeel vermogen en het onderling vertrouwen. In een heel aantal verhalen komt ook nadrukkelijk voor dat het vertrouwen min of meer blijvend beschadigd is. Daarnaast kan het leven, anderszins dan incest, (ook) geleerd hebben dat je met relaties voorzichtig moet zijn. Bij de beschrijving van deze groei kunnen er globaal twee groepen onderscheiden worden, alhoewel de grens niet altijd scherp te trekken is.

10.2.1. Groei in relationeel opzicht

Hierbij zijn er bewoordingen als: echt contact kunnen maken, het vertrouwen in anderen herwonnen hebben, meer uit het isolement komen, wat beter met de ouders om kunnen gaan, meer verbinding met mensen ervaren, vrienden durven toelaten, meer begrip of beweging met anderen hebben, meer inleving in anderen (inclusief ouders) hebben.

'Eveline'(54): Zo hoop ik verder te kunnen leven en te leren wat echte liefde is. Open staan om vrienden toe te kunnen laten en weer te kunnen vertrouwen.

'Lisanne'(53): Vertrouwen: als ik terugkijk naar mijn leven dan ben ik mijn vertrouwen heel erg kwijt geraakt, zowel in mensen als in God. (...) Vertrouwen herstelt maar heel langzaam, dat kost jaren.

'Anouk'(58): Ik leer iedere dag meer hoe ik uit mijn isolement kan komen en blijven. Ik praat er nu al gemakkelijker over en dat zijn goede dingen.

10.2.2. Groei in zichzelf

Deze groei is er een in zichzelf, maar heeft wel te maken met anderen en relaties, zoals: het goede voorbeeld geven, kwaliteiten ontwikkelen en inzetten t.b.v. anderen, woorden geven aan wat je nodig hebt van anderen, waardering van de goede band met anderen, dankbaar zijn voor het goede in andere mensen.

'Cynthia'(43): Ze is nu zover dat ze anderen kan helpen. Door haar verleden is ze nu ervaringsdeskundige, die sterk genoeg is om anderen met incestproblematiek te helpen.

'Margreet'(51): Ik besef dat ik door al mijn ervaringen, mezelf heb ontwikkeld tot wie ik nu ben. Dat ik mede hierdoor veel kwaliteiten heb ontwikkeld die ik zowel voor mezelf als voor anderen inzet.

'Jolanda'(54): Zelfs kan ik nu anderen bemoedigen en helpen.

'Lisanne'(53): Misschien ben je ook meer bewogen met de 'zwakke' in de samenleving, ik heb bv een zwak voor emotioneel verwonde kinderen.

Van de genoemde 21 verhalen waarin deze groei zich voordoet, bevinden zich er acht in groep A, negen in groep B, één in groep C en twee in groep D. Ook hier is te zien dat de godsbeelden en de wijzigingen daarin niet een dominante factor zijn bij deze groei op het terrein van de interpersoonlijke relaties. In slechts twee van deze 21 verhalen speelt God een rol bij de groei. Deze twee bevinden zich in groep A.

10.3. Groei op het terrein van de levensfilosofie

Over groei op dit brede terrein werd veel gesproken. Dit grote aantal is min of meer logisch, omdat het bij de vraagstelling van dit onderzoek hoort en er specifiek naar gevraagd is.

10.3.1. Geloofsgroei

In de verhalen komen bewoordingen voor als: de relatie met God is verbeterd of hersteld, er is vernieuwing van het geloof, er is geloofsgroei, wandelen met de Heer, tot echt geloof komen, gebedsverbetering, de liefde van Jezus leren kennen, afhankelijker van God zijn, haar leven aan God/Jezus gegeven, meer zondekennis, bekering, overgave aan de Heer, wijziging in geloofsinhoud in positieve zin, ontwikkelen op geloofsgebied, op zoek zijn gegaan naar God, meer met het geloof bezig zijn.

'Nina'(46): Mijn geloof is door de verwerking van mijn verleden veel dieper geworden. Ik ben door de jaren heen dichterbij God gekomen. Ik heb mogen ontdekken wat een liefde God voor ons heeft.

'Lucia'(84): Beviende mensen hebben mij in huis genomen en verteld over de liefde van Jezus Christus. Toen ben ik tot geloof gekomen en ik heb mogen leren dat Jezus Christus echt van mij houdt en dat ik een kind van Hem mag zijn.

'Gerarda'(56): God was dreiging en angst. Nu is God Liefde. Mijn geloof is rijker, intenser, blijer, rustiger. Groeit en groeit.

'Myrthe'(40): Mijn gebedsleven is ook veranderd. Ik heb geleerd dat ik echt alles aan God mag vertellen en dat Hij over alle dingen in mijn leven regeert. Dat Hij alles weet, tot de kleinste details toe.

In 24 verhalen wordt over deze groei verteld. Van deze verhalen bevinden zich er zestien in groep A en acht in groep B. In elf van deze 24 verhalen wordt God een rol gegeven bij de groei. Daarvan zitten er zeven verhalen in groep A en vier in groep B. Dit past bij het beeld van beide

groepen, namelijk groep A met uitsluitend (sterke) positieve dimensies voor de godsbeelden en groep B waarin er ook (nog) problematische dimensies aanwezig zijn.

10.3.2. Bewust(er) leven

Bewust(er) leven is eveneens onderdeel van het terrein van de levensfilosofie. Hierbij gaat het om bewoordingen als: het leven is een geschenk, meer diepgang in het leven, andere prioriteiten stellen, elke dag is een cadeau, leven in het hier en nu, genieten (van de schepping), leven in geleende tijd, niet met het leven spelen, zegeningen tellen, dankbaar leven, ontdekken wat écht leven is.

'Gerarda'(56): Mijn leven is een geschenk, dwars door alles heen.

'Rosanne'(28): Sinds die tijd heb ik het gevoel steeds meer te zijn gaan leven.

'Elisabeth'(50): Ik heb leren genieten van het goede van het leven, dat me in het nu is gegeven.

'Renske'(60): ...maar genieten van wat er om me heen geschapen is, kan ik wel. Genieten met verwondering over de schoonheid hoe het bedoeld.

In elf verhalen wordt over deze groei verteld. Van deze elf verhalen bevinden zich er drie in groep A, zeven in groep B en één in groep D. God krijgt in vijf van deze elf verhalen een rol bij deze groei. Van deze vijf verhalen bevinden zich er twee in groep A en drie in groep B.

10.3.3. Toekomstperspectief

In sommige literatuur wordt het toekomstperspectief als onderdeel van het terrein van de levensfilosofie beschouwd. Naar dit aspect is in het onderzoek niet gevraagd. Toch komt dit in een heel aantal verhalen (28 van de 57) wel in de een of andere vorm spontaan naar voren in positieve zin. Daarbij zijn er twee groepen te onderscheiden, waarbij overigens ook allebei de elementen in hetzelfde verhaal kunnen voorkomen.

10.3.3.1. Perspectief in het hiernamaals.

Hier wordt in zeven verhalen over gesproken. Van deze verhalen bevinden zich er vier in groep A en drie in groep B. Dat betekent niet dat er in deze verhalen geen aards perspectief is. Dat is vaak ook aanwezig, soms positief, soms minder positief.

'Angelique'(40): Maar straks, aan het einde van mijn leven, zal daar pas echte liefde, vrede en rust wachten. Daar zie ik wel naar uit, die echtheid in de hemel.

'Hilda'(46): Waarom ik dit leven tot nu toe heb moeten leven weet ik niet, maar ik geloof dat er een dag komt dat ook ik verlost word van al mijn verdriet en dat ik een gelukkig leven krijg bij Hem.

'Jacolien'(24): ...straks bij Hem te zijn, die mijn vernederd lichaam veranderen zal...

'Wendy'(49): Ik leef dit leven met vallen en opstaan, want volmaakt zal ik pas zijn wanneer ik bij Jezus Zijn heerlijke hemel mag binnengaan..(..) maar bovenal zie ik er naar uit dat ik mijn hemelse Vader ontmoeten mag en Hij mij in Zijn armen zal sluiten (..).

'Eveline'(54): Ik weet niet waar je (=dader, AB) nu bent en of je in de hemel komt. Mocht ik je daar terugzien, zal alles volmaakt zijn. De pijn en het verdriet om alles wat je van mij hebt afgepakt, is er dan niet meer.
'Trudi'(44): Dat ik vrede bij Hem mag vinden, de vrede die ik op aarde zo ontbeer.

10.3.3.2. Positief perspectief gericht op dit leven

Hier wordt in 23 verhalen over gesproken. Hierbij gaat het dan om dingen als de hoop ooit de dader te kunnen vergeven, de hoop het geloof te behouden of weer in te kunnen passen in het leven, misschien nog wel een mooie taak van God krijgen in dit leven, de hoop een gezond geloof te verkrijgen, vrede bij God te vinden, herstel verwachten van God, danken, vertrouwen dat God/Jezus er altijd bij is en verder zal leiden, verder werken aan herstel, uitkijken naar afronding van het herstelproces, gelukkig worden, wat voor anderen gaan betekenen, gaan genieten, enz. enz.

'Jitske'(47): Ik heb nog nooit tegen mijn vader kunnen zeggen: 'pa, ik vergeef je'. Weleens zachtjes voor mezelf, maar nooit tegen hem. Ik hoop dat die dag een keer komt.

'Nadine'(29): ...alleen ben ik er nog niet helemaal uit hoe ik het 'geloven' weer in moet passen in mijn leven. Maar dat komt wel weer.

'Jacolien'(24): Ik weet niet wat mijn toekomst brengt, maar God leidt mij. Ik mag Hem volgen en vertrouwen dat wat Hij doet, goed is. En mijn toekomst? Ik hoop dat de Heere een mooie taak voor mij heeft die te maken heeft met wat ik heb meegemaakt. Ik hoop dat mijn geloof gezond wordt, dat houdt in dat ik altijd mag weten wie God is.

'Annemarie'(48): Misschien lukt het me ooit nog eens om me open te stellen en Gods liefde binnen te laten stromen.

'Lisanne'(53): Ik hoop dat er nog eens een deur opengaat waarin ik andere vrouwen kan bemoedigen met mijn verhaal en mijn wandelen met God. Dat is wel een grote wens van me. Ik leef op dit moment maar met de dag, maar kijk uit naar de afronding van dit pijnlijke verleden.

'Wietske'(47): Ooit, ooit zal ik dit allemaal achter me laten, zie wel uit naar die dag.

Van deze verhalen bevinden zich er twaalf in groep A, acht in groep B, twee in groep C en één in groep D. Dit perspectief heeft ook te maken met het herstelproces en de positieve wijzigingen van de zelfperceptie.

10.4. De rol van God bij de groei, ofwel de lijn tussen godsbeelden en post-traumatische groei

De rol van God op het totaal van de verhalen waarin de groei vermeld wordt, komt bij het terrein van de zelfperceptie en dat van de interpersoonlijke relaties relatief weinig voor, respectievelijk in 28% en in 11% van de verhalen waarin sprake is van deze groei. Deze rol voor God bestaat voornamelijk uit zijn actief handelen, namelijk leiden, helpen, zorgen, helen. Op het terrein van de levensfilosofie krijgt God vaker een rol: voor wat betreft de geloofsgroei in 46% van de verhalen die hierover vertellen en voor wat betreft de wijze van in het leven staan in 45% van deze verhalen. Ook hierbij gaat het voornamelijk over Gods actief handelen, in de zin van trekken, het geloof geven, de zonden vergeven, de relatie herstellen e.d. Van de groepen verhalen waarin God een rol krijgt, is groep A het sterkste vertegenwoordigd: in twaalf verhalen wordt aan God een rol gegeven, tegen vijf verhalen bij groep B. Dit beeld past bij de beschrijvingen van de groepen A en B, waar er respectievelijk (sterk) positieve godsbeelden met een duidelijke rol voor God, en godsbeelden met problematische dimensies en een minder nadrukkelijke rol voor God aanwezig waren. In de verhalen uit de groepen C en D wordt er aan God slechts enkele keren rol gegeven bij de posttraumatische groei. In slechts één verhaal wordt aan God een rol gegeven bij groei op alle drie de terreinen. Dit verhaal bevindt zich in groep A. Er zijn elf verhalen waarin God een rol krijgt op twee van de drie terreinen van groei. Daarvan bevinden zich er acht in groep A en drie in groep B.

Met dit alles is gezegd dat de verbindingslijn van godsbeelden naar posttraumatische groei er wel is, maar niet eenduidig. Er is verschil in impact van de rol die gegeven wordt aan de godsbeelden: deze kan variëren van zwak tot heel sterk en/of van de alleen-rol tot een rol naast en met anderen (de overlevende, de hulpverlening, e.d.). Bij de rol van God gaat het vooral om de dimensie van het actief handelen, hetzij rechtstreeks, hetzij via mensen, en als tweede om de dimensie van het passief handelen. Een enkele keer komt ook nadrukkelijk de relationele dimensie in beeld, maar dan toch gekoppeld aan de dimensies van het handelen.

Invloed van posttraumatische groei op de godsbeelden is nauwelijks te traceren in de verhalen. Waar het gedacht zou kunnen worden, is het in de verhalen waar er sprake is van een verwevenheid van geloofsontwikkeling en herstelproces.

10.5. De lijn tussen incestervaring en posttraumatische groei

In de verhalen is er na het meemaken van de incest als traumatiserende gebeurtenis(sen) sprake van een stabiele en duidelijke posttraumatische verandering die als positief benoemd of ervaren wordt, en dan vooral op de terreinen van de zelfperceptie en van de levensfilosofie. Deze posttraumatische groei is wel verweven met de ontwikkeling van kind tot volwassene, met het herstelproces en met het verdere levensverhaal.

Over een mogelijke lijn van posttraumatische groei naar incest, kan gezegd worden dat in geen enkel verhaal wordt verteld dat er na al die jaren anders wordt gekeken naar de incestervaring of dat deze anders beleefd wordt. Het kwaad van incest blijft in alle verhalen kwaad. Wat in een aantal verhalen wel gebeurt, is dat na al die jaren er iets verteld wordt over ‘een beetje begrip gekregen hebben voor’ of vergelijkbare termen, voor de ouders, voor de moeder en een enkele keer voor de dader. Geloofsgroei speelt vaak een rol bij deze wijziging in denken over betrokkenen bij de incest van toen. In een paar verhalen is te lezen over de nieuwe levensbeschouwing waarin ook de reïncarnatieleer en de karmaleer een plaats hebben. Vanuit die levensbeschouwing wordt wel anders naar de incestervaring gekeken, als keuze van zichzelf of als opdracht, maar dit ligt meer op het terrein van coping en/of zingeving.

10.6. De mogelijke verbindingslijn tussen godsbeelden en de lijn tussen incest en posttraumatische groei

Deze vraag is de interpretatieve vraag naar een verband tussen godsbeelden en de mogelijkheid van posttraumatische groei. In de periode na de incest gaat er een proces van omgaan met de incestervaring van start en kan vroeger of later gesproken worden van een (beginnend) herstelproces en eventueel een proces van posttraumatische groei. De vraag is dan of godsbeelden hierbij een belemmerende dan wel bevorderende functie (kunnen) hebben, of geen rol spelen. Eerder was al geconstateerd dat godsbeelden vrijwel geen invloed hadden op de incestervaring zelf, maar dat (jaren later) aan godsbeelden wel vaak een actieve rol gegeven wordt bij het herstelproces. In de verhalen waarin er sprake is van een verwevenheid van als negatief ervaren godsbeelden uit de jeugd met de incestervaring, wordt verteld over een belemmerende invloed van deze godsbeelden op het herstelproces en daarmee dus ook op de mogelijkheid van posttraumatische groei.

In vier verhalen is er op het moment van vertellen nog steeds sprake van een belemmerende invloed van godsbeelden op het herstelproces. In twee van die vier verhalen is er dan ook vrijwel niet over posttraumatische groei te lezen, in de andere twee alleen op het terrein van de zelfperceptie.

Evenzo is er in een aantal verhalen sprake van een verwevenheid van positieve of positief geworden godsbeelden met het herstelproces. In deze verhalen hebben de godsbeelden dan een bevorderende werking op het herstelproces en daarmee op de mogelijkheid van posttraumatische groei.

Daarnaast wordt in een heel aantal verhalen aan het godsbeeld nadrukkelijk een rol gegeven, soms de alleen-rol zelfs, bij het herstelproces. Daarmee is het godsbeeld in deze verhalen dus een factor bij de mogelijkheid van posttraumatische groei. Deze rol voor God loopt veelal ook via mensen, binnen en buiten het professionele pastoraat.

10.7. Factoren

Bij de bespreking van de groepen verhalen is al duidelijk geworden dat er behalve de incest meestal sprake is van veel meer factoren die een rol spelen of gespeeld hebben in het hele levensverhaal. Datzelfde geldt voor factoren die een rol spelen of gespeeld hebben ten aanzien van posttraumatische groei. Allereerst wordt in de verhalen toch wel duidelijk dat vooral hulpverlening, en in mindere mate pastorale begeleiding, een factor van belang zijn voor de mogelijkheid van posttraumatische groei. Daarnaast zijn de verschillende vormen van coping van belang. En ten slotte is er een grote variëteit aan factoren uit het 'gewone' levensverhaal, waarbij andere mensen als eerste genoemd moeten worden en daarna de eigen ontwikkeling en levenservaring.

11. VOORNAAMSTE UITKOMSTEN

Ongeveer driekwart van de respondenten is opgegroeid in de jaren '50, '60 en '70 van de vorige eeuw. De verhalen laten daarmee een tamelijk eenvormig maatschappij- en kerkbeeld zien, ook al komen zij uit een breed scala aan denominaties. Dat betekent dat ook een aantal elementen uit de christelijke leer prominent en min of meer kerk breed naar voren komen. De enkele jongere respondenten (onder de 30 jaar) laten overigens niet duidelijk een ander beeld zien. De maatschappij en de kerk zijn inmiddels sterk veranderd, maar dat betekent niet dat de uitkomsten van dit onderzoek slechts een 'voorbij tijd' betreffen. Veel als schadelijk ervaren elementen of factoren zijn nog steeds impliciet of expliciet aanwezig in maatschappij en kerk. Op het moment van het vertellen van haar verhaal voor dit onderzoek, was ongeveer een derde van de respondenten niet meer aangesloten bij een kerk of geloofsgemeenschap, wat niet betekent dat zij niet meer gelovig waren.

Biologische vaders en broers waren het meest aanwezig als (mede)dader van de incest.

Er is zelden sprake van het tonen van berouw en het vragen om vergeving door daders. Even zelden was er sprake van aangifte door het slachtoffer.

Opvallend is de grote onwetendheid bij kinderen én volwassenen over seksualiteit en seksueel misbruik, c.q. incest, en de impact daarvan. De verhalen spreken vrijwel zonder uitzondering van een uitgebreide en langdurige zwijgcultuur, en van veel afweermechanismen na het bekend worden van de incest. In vrijwel alle verhalen wordt er verteld over breuken in het gezin en de familie na het bekend worden van de incest. Ondersteuning is vooral ervaren van mensen buiten de directe familiekring en vaak ook van buiten de eigen kerk. Pastores worden, op enkele uitzonderingen na, positief genoemd voor wat betreft de periode na de incest. Zeer negatief komen de moeders in de verhalen naar voren, vaders (als niet-daders) zijn in de verhalen vaak de afwezigen in relatie tot de periode na de incest en het herstelproces. Kerkelijke gemeenten komen eveneens opvallend vaak negatief naar voren in de verhalen.

11.1. De aanwezige godsbeelden

Wanneer er verteld wordt over de overgedragen godsbeelden uit de jeugd, dan is het duidelijk dat deze vooral bepaald werden door de attributies en de relatie. De als negatief ervaren attributies van een strenge, straffende en niet-liefdevolle God kwamen veel voor, wat gevolgen had voor de relatie, die dan vooral gekenmerkt werd door angst. Deze als negatief ervaren attributies bleken zich in het verloop van het levensverhaal vaak moeilijk te laten wijzigen. Als meest positief ervaren aspecten van de godsbeelden, zowel die uit de jeugd als die uit het verdere levensverhaal, worden genoemd de liefde van God (attributie), de nabijheid van God en het erbij (bij

Hem) mogen horen (relationele dimensie/dimensie van het passief handelen), de betrokkenheid van God op haar, namelijk dat Hij haar ziet en kent en bij haar is (passief handelen), Gods hulp en ondersteuning op vele terreinen van het leven na de incestperiode. Precies op deze terreinen liggen de meeste problemen die er nog zijn met de godsbeelden. Op het moment van vertellen van haar verhaal spreken 23 respondenten over een als positief en ondersteunend ervaren godsbeeld, waarbij vooral de dimensie van het actief handelen sterk aanwezig is en bij twee derde van deze verhalen ook de relationele dimensie. Een vergelijkbaar aantal respondenten, 21, vertelt eveneens over een als positief ervaren godsbeeld, waarbij er echter ook (nog) problemen zijn die vooral liggen op het terrein van de relationele dimensie en die van het passief handelen. Dertien respondenten vertellen over als (zeer) negatief ervaren aspecten van de godsbeelden, waarbij het gaat om alle dimensies van de godsbeelden exclusief die van het actief handelen, deze is afwezig. Van deze dertien respondenten vertellen er twee over behoud van het meegekregen christelijke en theïstische godsbeeld, ondanks alle moeite daarmee. De andere elf vertellen dat zij dit godsbeeld hebben afgewezen of een ander, niet-theïstisch godsbeeld hebben ontwikkeld.

11.2. Incest en godsbeelden

In vijftien van de 57 verhalen is er niets te lezen over directe invloed van de incestervaringen op de godsbeelden en in drie verhalen worden godsbeeld en incestervaring strikt gescheiden gehouden. Dat betekent dat er in 39 verhalen sprake is van schade aan de godsbeelden (mede) door de incest. Deze schade betreft eerst en vooral de relationele dimensie. Als tweede wordt ook de dimensie van het passief handelen geraakt. Schade aan de attributies en aan de dimensie van het actief handelen, volgt hier meestal op. Deze schade aan de relationele dimensie blijkt in een groot deel van deze groep verhalen (nog) niet hersteld te zijn. In twaalf verhalen is er sprake van een sterke verwevenheid van incest en als negatief ervaren godsbeelden die elkaar in negatieve zin versterken. Daarnaast wordt in acht verhalen (ook) verteld over leerelementen die verstrengeld raakten met de incest en de gevolgen ervan (*zie par. 11.7*). Er wordt in slechts vier verhalen verteld over als positief ervaren godsbeelden die ondersteunend waren tijdens de periode van de incest, soms zonder en soms met schade aan de godsbeelden door de incest. Daarentegen wordt aan als positief ervaren godsbeelden wel frequent een grote en positieve actieve en ondersteunende rol gegeven ten aanzien van het herstelproces en van de geloofsontwikkeling. Positieve aspecten van godsbeelden blijken een sterke potentie te hebben (gehad) om behouden te blijven of hervonden te worden in het levensverhaal. In dertien verhalen wordt daarbij ook verteld over een positieve verwevenheid van herstelproces en geloofsontwikkeling, vooral ook ten aanzien van de godsbeelden. Negatieve aspecten van godsbeelden daarentegen laten zich moeilijk wijzigen, tot schade van het slachtoffer, haar herstelproces en haar geloofsontwikkeling. Sterk antropomorfe beelden van God, en God als een mannelijk Persoon, werk(t)en in een aantal verhalen eveneens belemmerend ten aanzien van herstel en geloofsontwikkeling.

11.3. Incest en rollen van God

Voor een ontmoeting met God is het noodzakelijk dat de rol voor God en die voor de respondent complementair zijn. Slechts een enkele keer krijgt een positief godsbeeld een ondersteunende rol tijdens de incestperiode. Dat lijkt er op te wijzen dat er voor het kind geen adequate rol voor God voorhanden was. Voor de periode na de incest krijgt God frequent een duidelijke positieve rol als Helper. Wanneer er verteld wordt over het geloofsverhaal van respondent waarin zij de rol van zondaar/schuldige aan zichzelf toekent, als meest centrale lijn in de christelijke leer, dan is er de complementaire rol voor God als de Genadige en Vergevende beschikbaar, zij het dat daar in een aantal verhalen een lange weg voor afgelegd moest worden om deze te vinden. De roltoekenning andersom (de dubbele focus) is in een aantal verhalen ook te lezen, namelijk God die op haar toekomt als de Genadige en Vergevende, waardoor voor haar de complementaire rol van zondaar/schuldige werd voorgelegd. Daarnaast is in een groot aantal verhalen gebleken dat er voor haar geen rol voor God voorhanden was/is, die complementair is aan haar eigen rol als slachtoffer, beschadigd mens, overlevende van incest. Deze rol voor God is niet gevonden, niet in de Bijbel en niet in de christelijke leer. Dat betekent dat er op dit belangrijke onderdeel van haar leven geen ontmoeting met God heeft kunnen plaatsvinden en dat er geen ondersteuning van het eigen narratief en de eigen identiteit vanuit de Bijbel of de christelijke leer verworven is. In de verhalen is te lezen dat er dan roldiscrepancie en/of rolfragmentatie plaatsvindt in de rollen voor God, namelijk verschillend in het religieuze en het dagelijkse leven. In de verhalen is er dan ook regelmatig sprake van twee discoursen, die van het religieuze en die van het alledaagse, die echter niet met elkaar geïntegreerd zijn en soms zelfs botsen. Tegelijk is in sommige verhalen te lezen dat zij ook gezocht heeft naar een voorhanden rol van God ten aanzien van seksueel misbruik, eveneens met als doel het eigen narratief en de eigen identiteit te ondersteunen. Ook deze rol werd niet gevonden. In geen enkel verhaal is het gelukt een adequate verbinding te leggen tussen het eigen (incest)verhaal en Gods grote verhaal met mensen.

Wanneer (nog steeds) God als een strenge en straffende God op haar toekomt, dan is haar logische complementaire rol die van schuldige, een rol die tevens past als psychologisch gevolg van de incest. Wanneer deze rol van schuldige afgelegd is, na een proces van hulpverlening, is deze complementaire rol voor God niet meer adequaat, eerder belemmerend. Soms is het gelukt de godsbeelden te wijzigen, in andere verhalen is dit godsbeeld 'afgeschaft'.

In veel verhalen is sprake van rolfragmentatie bij de godsbeelden. Dan is er geen eenduidig en coherent godsbeeld aanwezig in zowel het geloofsverhaal als het eigen levensverhaal.

Met de rol van God in relatie tot het kwaad dat haar werd aangedaan, wordt geworsteld. Vele mogelijk 'antwoorden' worden gegeven. De grootste moeite geven de vragen naar zijn aanwezigheid en het zien van de incest. De belangrijkste hoop en troost betreffen eveneens deze twee aspecten, namelijk het weten dat Hij erbij was en zag wat er gebeurde. De rol van God na de incestperiode is vooral positief en actief ten aanzien van het leven, het herstelpro-

ces en de geloofsontwikkeling. In een aantal verhalen spelen de godsbeelden nog steeds een belemmerende rol ten aanzien van het herstelproces.

Ten aanzien van zingeving wordt aan God niet vaak een rol gegeven. Wel geven respondenten op de een of andere manier een antwoord op wat hen aangedaan werd, namelijk in hun dienstbaar zijn aan anderen die lijden of kwaad ondervonden en/of in het bijdragen aan bekendheid met en verzet tegen seksueel misbruik. Er vindt hiermee een omkering plaats van een naar zichzelf gericht zijn in de vraag naar de zin van de incestervaring (ten behoeve van het begrijpen), naar een op de ander gericht zijn door de eigen ervaringen voor de ander zinvol te laten zijn.

Posttraumatische groei is er het meest op het terrein van de zelfperceptie en de levensfilosofie. Voor wat betreft de terreinen van de zelfperceptie en van de interpersoonlijke relaties wordt aan God niet vaak een rol gegeven. Op het terrein van de levensfilosofie krijgt God vaker een rol toebedeeld, in bijna de helft van de verhalen waarin hierover verteld wordt, zowel ten aanzien van de geloofsgroei als ten aanzien van bewust(er) leven.

11.4. Incest en God de Vader

In deze groep verhalen wordt het Vaderbeeld voor God zeventien keer positief gewaardeerd, twaalf keer negatief en in vijf verhalen is er sprake van een kanteling van negatief naar positief. In vrijwel alle verhalen wordt een vergelijking gemaakt tussen God de Vader en de eigen vader, in de zin van identificatie, tegenstelling of ontkenning van gelijkheid.

Bij de positieve waardering van het Vaderbeeld gaat het in de eerste plaats om de relationele dimensie, een liefdevolle relatie tussen Vader en kind. In de tweede plaats komen de Vaderlijke functies van zorgen en beschermen naar voren en in de derde plaats de rol van God de Vader als vervanging van de eigen vader of de ouders. Dit laatste geldt niet alleen voor de verhalen waarin de vader (mede)dader is, maar ook voor de verhalen waarin een broer (mede)dader is. In de verhalen waarin een ander dan vader of broer dader is, komt dit niet aan de orde.

Bij een negatieve waardering van God de Vader worden vooral het persoonlijke aspect en het machtsaspect afgewezen. God de Vader wordt geïdentificeerd met de vader die (mede)dader is. Waar de vader geen (mede)dader is, worden de functionele aspecten van Gods Vaderschap afgewezen. Wanneer er sprake is van een kanteling van een negatieve naar een positieve waardering van God als Vader, gaat het vooral om het functionele aspect (attributies en handelen), waarbij met behulp van professionele hulpverlening de koppeling tussen vader en God de Vader doorbroken is.

Vader als dader is een sterke factor bij het (blijven) bestaan van een negatief Vaderbeeld voor God. Een vroeg begin van de incest en meerdere daders zijn eveneens sterke factoren hierbij. Deze twee laatstgenoemde factoren gelden ook bij andere daders dan vaders.

Het Vaderbeeld voor God kan ingesloten zijn bij de ontwikkeling van de godsbeelden, of

deze volgen of er strijdig mee zijn. Het Vaderbeeld kan dus betrekkelijk 'los' staan van de (andere) godsbeelden.

Het Vaderbeeld lijkt soms te compenseren wat in de (andere) godsbeelden gemist wordt of waar moeite mee is. Schade aan de godsbeelden heeft zich soms wel en soms niet uitgebreid naar het Vaderbeeld voor God.

11.5. Incest en Jezus

Jezus komt vrijwel uitsluitend in positieve zin voor in de verhalen, waarbij het gaat om zijn liefde, nabijheid en de relatie met Hem. Jezus heeft een aantal verschillende rollen in de verhalen, zowel religieuze als praktische. Er wordt maar een enkele keer verteld dat het beeld van Jezus (ook) beschadigd is geraakt door de incest. Jezus functioneert in de verhalen los van de godsbeelden en van het Vaderbeeld voor God.

11.6. Incest en de Heilige Geest

Hoewel er weinig verteld wordt over de Geest, wordt wel duidelijk dat de kracht van de Geest ligt in het feit dat Hij/Zij geen Persoon is en dat Hij/Zij vooral de Nabije is. Dit komt overeen met een van de als meest positief ervaren aspecten van de godsbeelden, namelijk het nabij zijn. In de meest gewenste theodicee komt dit aspect eveneens terug, namelijk in de wens of het hopen of weten dat Hij erbij was.

11.7. Incest en elementen uit de Bijbel en de christelijke leer

In par. 11.3. is al gezegd dat er in de Bijbel en de christelijke leer geen adequate rollen voor God gevonden zijn die complementair zijn aan de rol van slachtoffer of beschadigd mens. In een aantal verhalen blijkt dat er tevens gezocht is naar metanarratieven in de Bijbel of de christelijke leer die bevestigend of ondersteunend konden zijn voor haar levensverhaal en de incestervaring, of bekrachtigend voor de eigen identiteit. Ook deze zijn, op twee na, niet gevonden. In twee verhalen wordt gesproken over respectievelijk het verhaal van Tamar (en Juda) en dat van Maria Magdalena, als ondersteunend voor haar eigen narratief, c.q. bekrachtigend voor de eigen identiteit. Metanarratieven als bevestiging van het eigen incestverhaal, en de (gehoopte) rol van God daarin, werden eveneens niet gevonden. Daarentegen wordt in een respectabel aantal verhalen verteld dat er in de Bijbel en de christelijke leer sterke tendensen of noties zijn die (zeer) negatief uitwerken voor vrouwen in het algemeen en voor misbruikte vrouwen in het bijzonder. Dan gaat het om de negatieve vrouwvisie, om de negatieve

visie op (vooral) de vrouwelijke seksualiteit en lichamelijkheid, om de onderschikking van de vrouw aan de man en de daarbij behorende machtsongelijkheid. Daarnaast geldt specifiek voor seksueel misbruikte vrouwen dat de leer van zonde en schuld versterkend kan werken op het psychologische mechanisme bij incest/seksueel misbruik van het zichzelf schuldig en slecht voelen, waarbij het religieuze en het psychologische taalveld zich vermengen in een naar beide kanten negatief uitwerkende spiraal. Zowel de negatieve vrouwvisie als de noties van schuld en slechtheid werken versterkend op het vaak al bestaande of mede door de incest ontwikkelde negatieve zelfbeeld. Aangezien zelfbeeld en godsbeeld complementair zijn, heeft dit gevolgen voor de godsbeelden. Dit is in een flink aantal verhalen ook te zien. De patriarchale cultuur die in de Bijbel beschreven wordt, met een minimale en ondergeschikte rol voor vrouwen, is in de achterliggende eeuwen door het patriarchale christendom (*zie hoofdstuk 6*) bevestigd en versterkt, waardoor vrouwen nog meer uit beeld zijn verdwenen of alleen naar voren kwamen in hun zwakte of (vroegere) slechtheid. Dit kan een van de redenen zijn waarom er in de Bijbel of de christelijke leer geen adequate rolmodellen gevonden zijn die de eigen identiteit, als vrouw, en als vrouw voor God, konden bevestigen of versterken. Pas met de opkomst van de feministische theologie kwam er meer aandacht voor vrouwen en voor theologie vanuit vrouwelijk perspectief. Ondersteunende bijbelgedeelten werden vooral gevonden in de Psalmen en het boek Jesaja. Daarnaast zijn er vele beelden, teksten, uitspraken en dogma's die vanuit het perspectief van een incestoverlevende, als moeilijk, pijnlijk of schadelijk ervaren worden. Het meest genoemd hierbij zijn het gebod de ouders te eren, de aanspraak van God met Vader, en de notie van (het moeten) vergeven. Liederen kunnen als zeer ondersteunend ervaren worden of als zeer schadelijk. Liederen zijn daarmee krachtiger dan woorden in hun effect.

11.8. Belangrijkste factoren

De belangrijkste factoren die positief (kunnen) uitwerken ten aanzien van herstel van de overlevende van incest en van haar godsbeelden, c.q. relatie met God, zijn professionele hulpverlening en adequaat pastoraat. Vervolgens zijn erkenning en ondersteuning van familie, en dan specifiek de moeder, en van de verdere sociale en kerkelijke omgeving, de 'omstanders', van groot belang.

Factoren die een belemmerende uitwerking (kunnen) hebben op het herstel van de overlevende en haar godsbeelden zijn de ernst van de gevolgen van de incest, een negatief zelfbeeld, schuldgevoelens, leerelementen (zoals hiervoor genoemd), identificatie van de dader met God, en het ontbreken van bovenvermelde positieve factoren.

III. Reflectie en discussie

12. REFLECTIE EN DISCUSSIE²⁸

Incest is in de literatuur beschreven als een traumatiserende gebeurtenis, c.q. situatie. In deze groep verhalen blijkt dit inderdaad zo te zijn (geweest), waarbij de aard en mate van zowel de gevolgen als het herstel variëren. De gevolgen voor de godsbeelden bleken duidelijk aanwezig te zijn, maar ook hier was er sprake van variatie in gevolgen en ontwikkeling door het levensverhaal heen.

In dit gedeelte wordt gereflecteerd op de belangrijkste uitkomsten van dit onderzoek. Deze reflectie wordt voor wat betreft de godsbeelden beperkt tot die godsbeelden die een plaats hebben binnen het christendom. Dat betekent dat elementen uit andere levensbeschouwingen, zoals karma en reïncarnatie, of godsbeelden die zich duidelijk buiten het christendom bevinden, zoals pantheïstische godsbeelden, wel genoemd worden maar niet verder in de reflectie uitgewerkt worden. De reden voor deze keuze ligt in de beperking van dit onderzoek tot het christelijk geloof, c.q. het christendom, met de daarbij behorende godsbeelden. Het overgrote deel van de verhalen spreekt bovendien vrijwel uitsluitend over sterk theïstische godsbeelden, waar een enkele keer een onpersoonlijk of abstract element aan toegevoegd wordt. In de zes verhalen waarin uitsluitend abstracte, pantheïstische of panentheïstische godsbeelden voorkomen, worden deze door respondenten niet geplaatst binnen de breedte van het christelijk geloof. Ook daarom worden zij niet meegenomen in deze reflectie. Een tweede beperking van deze reflectie ligt in het feit dat vrijwel alle respondenten opgegroeid zijn binnen het traditionele (behoudende) deel van het christendom en dat het overgrote deel van de vrouwen die het christelijk geloof behouden of hervonden hebben, zich nog of weer bevinden binnen het 'orthodoxere' of evangelicale deel van de christelijke kerken. De reflectie is dan ook op hen toegespitst, te meer daar er nauwelijks vrouwen zijn die aangeven bekend te zijn met bijvoorbeeld feministische of vrijzinnige theologische noties die relevant zouden kunnen zijn in relatie tot de incestervaring en het herstel.

De reflectie zal per onderdeel gebeuren. Uitgangspunt hierbij zijn de verhalen van de respondenten, wat zij vertellen en wat hun perspectief is op al de onderdelen. Daarna wordt gekeken wat de Bijbel, als bron en norm voor het christelijk geloof hierover zegt (of niet). Vervolgens komt de christelijke leer aan de orde. Het is onmogelijk om op alle punten een uitgebreide, laat staan volledige, exegese of systematisch-theologische uiteenzetting te geven. Het zal blijven bij het aanstippen van belangrijke punten, waarbij er vooral gekeken wordt naar wat dit

28 In de verhalen komt veel kritiek voor op kerken, christenen en de christelijke leer. Bij de weergave daarvan en de bijbehorende discussie, ben ik me ervan bewust dat ik onvoldoende zicht heb op de volledige kerkelijke breedte van Nederland. Het kan dus zijn dat ik daarmee onrecht doe aan een denominatie of een plaatselijke gemeente, wanneer daar allang aandacht is voor iets waar ik voor pleit of wat ik bekritiseer.

betekent of kan betekenen voor vrouwen met een incestervaring en het pastoraat aan hen.

Allereerst wordt gekeken naar de basisassumpties en hun religieuze variant. Daarna naar de verschillende godsbeelden en hun rollen in de verhalen. Vervolgens wordt stilgestaan bij het vraagstuk van God en het kwaad van incest, en bij de rol van God bij zingeving aan de incestervaring.

De leer van schuld en vergeving krijgt een aparte paragraaf, evenals de vrouwvisie en de metanarratieven vanuit de Bijbel en de christelijke leer. Dit gedeelte wordt afgesloten met een korte vergelijking van de uitkomsten met wat bekend is uit de incestliteratuur.

12.1. De basisassumpties, de religieuze variant en posttraumatische groei

Als verklaringsmodel van traumatisering is gekozen voor het 'Assumptive World' model van Janoff-Bulman (1992), dat uitgaat van drie fundamentele basisassumpties die bij traumatisering bedreigd of beschadigd worden. Deze drie basisassumpties zijn de goedwillendheid van de wereld, de betekenisvolheid van de wereld en de waarde van het zelf.

12.1.1. De basisassumpties

12.1.1.1. De goedwillendheid van de wereld

Aan de resultaten van het onderzoek is, met enkele uitzonderingen, te zien dat eerst en vooral de basisassumptie van de goedwillendheid van de wereld beschadigd raakte. De leeftijd waarop de incest begon, was in ieder geval een factor hierbij. Het is aannemelijk dat hoe jonger het kind was, hoe minder of minder stevig deze basisassumptie van de goedwillendheid van de wereld zich ontwikkeld heeft. De al op jonge leeftijd ontstane schade aan het basisvertrouwen blijkt in een aantal verhalen hardnekkig te zijn. In de verhalen lijkt de schade zich over het hele concept 'wereld' uit te strekken, al worden er enkele keren bepaalde mensen van uitgesloten (opa, oma, tante, echtgenoot, lieve schoonouders), zonder dat dit tot schemawijziging leidt. Ten aanzien van de schade aan deze basisassumptie, lijkt er dus geen sprake te zijn van compartimentering van deze assumptie (Hanson Frieze en Bookwala, 1996; Dalgleish, 1999). Van (volledig) herstel van deze basisassumptie is niet vaak sprake.

12.1.1.2. De waarde van het zelf

In de tweede plaats vertellen de verhalen over schade aan de derde basisassumptie, die van de waarde van het zelf. De incestervaring leidde tot de beleving van slecht, vies, schuldig, waardeloos te zijn. In de verhalen blijkt dat deze negatieve beleving van zichzelf de hele persoon betrof, zowel het zelfbeeld als de zelfwaardering. Deze basisassumptie lijkt dus eveneens niet gecompartmenteerd te zijn, de hele basisassumptie wordt geraakt. Deze schade is in het merendeel van de verhalen (grotendeels) hersteld, meestal via de hulpverlening.

12.1.1.3. De betekenisvolheid van de wereld

De tweede basisassumptie, die van de betekenisvolheid van de wereld, blijkt in de verhalen op het terrein van de incest geheel vernietigd te zijn, getuige de vele vermeldingen dat er aan incest geen enkele betekenis of zin gegeven kan worden. Er is niet gevraagd naar zinverlening of zinontdekking op andere terreinen, maar daar wordt wel over verteld. Er wordt zin gezocht en gegeven aan het eigen leven en regelmatig wordt verteld met de incestervaring toch iets positiefs te willen doen. De conclusie lijkt dan ook gerechtvaardigd dat de basisassumptie van de betekenisvolheid van de wereld wél gecompartmenteerd is, namelijk in incestervaring en 'de rest'.

12.1.1.4. De verbinding tussen de drie basisassumpties

Janoff-Bulman (1992, p. 78) stelde dat traumatiserende gebeurtenissen als gevolg van intentioneel menselijk handelen een aanslag betekenen op de gehele assumptieve wereld, waarbij de grootste schade wordt toegebracht aan de basisassumpties van de waarde van het zelf en van de goedwillendheid van de wereld, specifiek aan de betrouwbaarheid van de medemens en het basisgevoel van veiligheid. De resultaten van dit onderzoek bevestigen deze stelling. De drie basisassumpties zijn met elkaar verbonden (geweest) en werden alle drie geraakt door de incest, met dit verschil dat de schade de basisassumpties van de goedwillendheid van de wereld en de waarde van het zelf in hun geheel betreft en dat de schade aan de basisassumptie van de betekenisvolheid van de wereld 'slechts' de incestervaring betreft.

12.1.1.5. Kritiek op de theorie van Janoff-Bulman

In par. 2.2.5. zijn een aantal kritiekpunten op de theorie van Janoff-Bulman genoemd. Het eerste bezwaar betreft de keuze van juist deze drie als basisassumpties. In dit onderzoek blijkt dat in ieder geval deze drie basisassumpties zwaar beschadigd raakten door de incest. Over schade aan en/of herstel van autonomie kunnen op basis van deze verhalen geen duidelijke uitspraken gedaan worden. Het tweede bezwaar betrof het hoe en waarom van schade aan de basisassumpties bij het herhaald meemaken van traumatiserende gebeurtenissen. In deze groep verhalen is te zien dat het proces van beschadigen verschillend kan verlopen. Er zijn verhalen waaruit te lezen is dat de basisassumpties als het ware in één klap zwaar beschadigd werden, in andere verhalen wordt verteld over een langzaam voortschrijdend proces naarmate de incest voortduurde. De vraag die gesteld is door Resick (2001), namelijk hoe kunnen de basisassumpties beschadigd raken als iemand al een negatieve visie op de wereld en zichzelf heeft, vindt op basis van dit onderzoek zijn antwoord in de tweede mogelijkheid die hij noemt, namelijk in de clash tussen idee en ervaring. Uit de verhalen blijkt dat kinderen op de een of andere manier altijd weten hoe vader en moeder zouden moeten zijn en tevens dat incest (door wie dan ook) iets is dat niet normaal is, al zijn er ook verhalen waarin deze gedachte ondergraven wordt door de dader.

Het derde bezwaar tegen de theorie van Janoff-Bulman gaat over de complexiteit en mogelijke compartimentering van de basisassumpties. Op basis van dit onderzoek kan hier op geantwoord worden dat de basisassumpties inderdaad gecompartmenteerd (kunnen) zijn. Dit geldt vooral de basisassumpties van de betekenis van de wereld. Over het concept 'shattering' kan hierbij gezegd worden dat de basisassumpties voor deze groep respondenten inderdaad in alle variaties en gradaties beschadigd zijn.

Janoff-Bulman (1992, p. 76) maakte verschil tussen een traumatiserende gebeurtenis die een enkel persoon betreft of die meerdere personen betreft. Een enkel slachtoffer zal zich meer afvragen "waarom ik, waarom toen en daar, en had ik niet..." Nu worden vele meisjes en vrouwen seksueel misbruikt, maar een kind denkt meestal dat het de enige is, mede door de uitgebreide zwijgcultuur. Dat blijkt ook uit de verhalen. Toch komen de genoemde vragen nauwelijks voor in de verhalen, alleen wordt zichzelf weleens verweten dat zij het misbruik niet eerder gestopt heeft. Voor wat betreft het meemaken van incest, gaat de redenering van Janoff-Bulman dus niet op, in ieder geval niet voor deze groep respondenten. De gevolgen die Janoff-Bulman noemt zijn weer wel en rijkelijk aanwezig in de verhalen, namelijk gevoelens van isolatie, feitelijke isolatie, en weinig sociale erkenning, opvang of steun. Wanneer 'omstanders' zwijgen en niet helpen, wordt de schade aan de basisassumpties vergroot. De processen van zwijgen, verdringen en/of ontkennen zijn eveneens nadrukkelijk aanwezig, omdat voor de omgeving, de cultuur en de maatschappij, het geconfronteerd worden met incestervaringen te schokkend is (cf. Janoff-Bulman). Het schokeffect van deze confrontatie zou verminderd kunnen worden door grote openheid over en brede erkenning van het veelvuldig vóórkomen van incest, in alle lagen van de bevolking, en van de grote gevolgen daarvan voor het slachtoffer en voor haar hele leven, maar ook voor haar sociale omgeving en breder, bijvoorbeeld voor de gezondheidszorg. Hierbij zal wel onderkend moeten worden dat er dan allerlei mechanismen gaan werken om de eigen (persoonlijke, maatschappelijke en culturele) basisassumpties en waarden te behouden, vooral die van de goedwillendheid van de wereld. Blaming the victim is zo'n mechanisme, maar bijvoorbeeld ook het isoleren van de incest door te stellen dat dit alleen voorkomt in asociale gezinnen, of door te denken of te zeggen 'dit gebeurt niet bij ons', of dat het alleen stiefvaders zijn die incest plegen. Een ander duidelijk mechanisme, dat heel breed werkt, is het isoleren van het slachtoffer: 'het is jouw probleem, het probleem van jouw jeugd, van jouw gezin van herkomst'. Echter, een verschijnsel dat door vrijwel iedereen afgekeurd wordt en afschuw oproept, maar dat toch zo breed in de samenleving voorkomt, kan onmogelijk een individueel probleem zijn. Het is minstens óók een maatschappelijk probleem, zowel in het zoeken naar oorzaken of factoren die in de maatschappij liggen, als in het zoeken van maatregelen die incest kunnen tegengaan, voorkomen, bestraffen, en/of die behulpzaam zijn voor het herstel van het slachtoffer. Bovendien is een mens altijd mens in context (zie par.2.3.3.), ook het leven van een slachtoffer is met vele draden verbonden aan het leven van anderen (Schroten, 1993, p.215). Dat betekent dat, ook al kan lijden isoleren, de hele context altijd betrokken is

of wordt bij dit lijden en er mede de gevolgen van ondervindt. Lijden door schuld raakt vrijwel altijd een veel grotere kring van mensen (v.d. Beek, 1984, p.125). In de verhalen komt dit scherp naar voren.

Dit onderzoek betreft vooral verhalen van vrouwen die opgegroeid zijn in de tijd dat er nog duidelijke gezagsstructuren waren in gezin, maatschappij en kerk. Er was een duidelijke rolverdeling tussen mannen en vrouwen, met onderschikking van vrouwen aan mannen. Het zou interessant zijn om dit onderzoek over 10 of 20 jaar te herhalen. Dan zijn het respondenten die opgroeiden in de decennia dat deze gezagsstructuren grotendeels zijn verdwenen, dat vrouwen hun eigen plaats innemen en er bovendien veel meer bekend is over incest en ander seksueel misbruik van meisjes en vrouwen. Uit de resultaten kan dan blijken of de gezagsstructuren, de onderschikking en de rolverdeling, belangrijke factoren geweest zijn in het vóórkomen van incest en/of in het omgaan ermee van slachtoffer en sociale omgeving.

12.1.2. De religieuze variant van de basisassumpties

In de godsbeelden is de religieuze variant van deze drie basisassumpties terug te vinden. Deze godsbeelden kunnen gecompartmenteerd zijn en zij kunnen al dan niet verbonden zijn met de drie basisassumpties. De vraag in het theoretisch gedeelte was of en hoe zij dan verbonden zijn (geweest) en of en hoe zij dan delen in de schade aan de basisassumpties. De resultaten van dit onderzoek laten zien dat hier variatie in is.

12.1.2.1. De goedwillendheid van het godsbeeld

Als eerste is duidelijk dat de eerste basisassumptie, die van de goedwillendheid van de wereld, het meeste en sterkste verbonden is met de religieuze variant ervan. Dit is te zien aan de schade die door de incest aan de godsbeelden is toegebracht en die eerst en vooral de relationele dimensie betreft. De goedwillendheid van het godsbeeld, uitgedrukt in een relatie van liefde, vertrouwen en veiligheid, werd beschadigd en in veel verhalen niet (volledig) hersteld, net als deze assumptie zelf. De verbondenheid tussen deze assumptie en zijn religieuze variant is er dus zowel in schade als in uitblijven van herstel. Dit komt overeen met de object relatie theorie die stelt dat de godsbeelden alle psychische processen volgen. Anderzijds is te zien dat er in verhalen benadrukt wordt dat God juist wél te vertrouwen is, in tegenstelling tot mensen. Hierbij zijn basisassumptie en religieuze variant eveneens met elkaar verbonden, maar dan in contrasterende of compenserende zin. Vertrouwen in mensen is dan (blijvend) beschadigd of verloren, vertrouwen in God is behouden of herwonnen. Het blijkt uit de verhalen dat dit alleen mogelijk is bij als positief ervaren godsbeelden. Deze positieve godsbeelden waren dus óf bestand tegen de traumatiserende werking van de incest, óf er was wel sprake van een schade aan de godsbeelden, maar herstel was mogelijk. Er was dan sprake van crisis en niet van traumatisering ten aanzien van de godsbeelden (*par. 2.2.5.*). Waar er als negatief ervaren godsbeelden aanwezig of ontwikkeld waren, waren deze in een aantal verhalen

eveneens verbonden met de basisassumptie van de goedwillendheid van de wereld, maar dan in een bevestigende en versterkende zin van de schade aan de basisassumptie, die andersom ook de negatieve godsbeelden versterkte.

12.1.2.2. De waarde van het zelf voor God

Als tweede is in de verhalen te lezen dat de derde basisassumptie, die van de waarde van het zelf, eveneens verbonden is aan de religieuze variant hiervan. Hierbij is duidelijk te zien dat het ontstane negatieve zelfbeeld zich van het psychologische terrein regelmatig ook vertaald heeft naar het religieuze terrein, in een God die haar niet liefheeft, haar niet waardevol vindt, niet voor haar zorgt/zorgde. Herstel van deze basisassumptie werd voornamelijk bereikt door hulpverlening, maar in veel verhalen bleven er desondanks problemen met de godsbeelden bestaan. De verbinding tussen basisassumptie en religieuze variant was dan niet sterk genoeg om via herstel van de basisassumptie herstel van de godsbeelden te bewerkstelligen en/of de (beschadigde) godsbeelden waren (nog) te sterk verankerd in het conceptuele systeem. Adequaat pastoraat zou hierbij zinvol kunnen zijn door van theologische, c.q. pastorale kant te werken aan wijziging of herstel van godsbeelden en de relatie ermee. Waar er positieve godsbeelden aanwezig of hervonden waren, is te zien dat herstel van het zelfbeeld (ook) mogelijk is via de religieuze variant, soms zelfs alleen in de religieuze variant. In het eerste geval zijn basisassumptie en religieuze variant sterk met elkaar verbonden, in het tweede geval niet (meer). Waar er negatieve godsbeelden aanwezig of ontwikkeld waren, bleken zij belemmerend te werken op herstel van de basisassumptie van de waarde van het zelf. De verbinding die er hierbij bestond tussen basisassumptie en religieuze variant, werd dan ook in een aantal verhalen verbroken door deze godsbeelden af te wijzen, in andere verhalen bleven er problemen met de godsbeelden bestaan. Hiervoor is al gezegd dat deze basisassumptie van de waarde van het zelf in zijn geheel beschadigd raakte door de incest. De religieuze variant daarvan is echter soms wel gecompartmenteerd, namelijk wanneer er van herstel van de waarde van het zelf sprake is in het religieuze verhaal, en tegelijk van minder of geen herstel in het alledaagse, c.q. psychologische verhaal.

12.1.2.3. Betekenisvolheid en God

De basisassumptie van de betekenisvolheid van de wereld werd, voor zover de verhalen daarover vertelden, alleen beschadigd voor wat betreft de betekenisvolheid van de incestervaringen. Daar kon geen enkele zin of betekenis aan gevonden of gegeven worden. Een aantal keren werd gesteld dat ook het geloof hier niet toe bij machte was. Hier wordt dus dat ene compartiment van deze basisassumptie verbonden met de religieuze variant ervan en wel zo, dat beide op dit punt vernietigd zijn. Desondanks wordt er in een klein aantal verhalen wel gezocht naar zin en betekenis binnen de religieuze variant. Dit wordt vooral gedaan door middel van theodicee overwegingen of door elementen uit andere levensbeschouwingen in te brengen. Schade aan de religieuze variant is er bovendien aan die aspecten van de godsbeelden die gaan over (al)macht en rechtvaardigheid. Slachtoffers hebben machteloosheid

en onrechtvaardigheid ervaren tijdens en vaak ook na de periode van de incest. De omgeving en de maatschappij (en de kerk) hebben regelmatig blijk gegeven van machteloosheid en/of onwil om recht te doen. Dit zijn eveneens aspecten van de basisassumptie van de betekenisvolheid van de wereld, die dus ook beschadigd zijn geraakt. In de verhalen is te zien dat er (daarom) gezocht wordt binnen de religieuze variant, c.q. de godsbeelden, naar compensatie voor deze schade. Soms is dit gevonden in het weten dat God (ooit) recht zal doen, vaker is het gebleven bij de vragen naar zijn (al)macht en rechtvaardigheid. In enkele verhalen slechts hebben mensen, c.q. ‘mensen van de kerk’, in dit opzicht gefunctioneerd als ‘beeld van God’ in hun woede over het aangedane kwaad en hun zoeken naar recht.

Wat hiervoor gezegd is over de maatschappij, geldt evenzeer voor de kerken. Incest is geen individueel probleem, waarbij hulpverlening en pastoraat noodzakelijk zijn voor het slachtoffer. In de theorie en de verhalen bleek al dat incest volledig verweven is met de gehele context, inclusief de kerk. Daarom alleen al kan het nooit een individueel probleem zijn. Slachtoffers en daders zitten evenzeer in de kerken als daarbuiten en aangezien de kerk lichaam van Christus is, is het lijden van slachtoffers het lijden van de kerk, en raakt het gepleegde misdrijf van incest de hele gemeenschap. Van Hooijdonk (1993, p. 166) noemt incest als een van de voorbeelden van menselijk lijden dat geen plaats heeft in kerken. Twee oorzaken noemt hij daarvoor, namelijk dat het als een privéprobleem beschouwd wordt en de kerk is geen therapeutisch instituut, en als tweede het eigenbelang van de kerkleden en dan vooral van de gezins- en familieleden die vaak tot dezelfde kerk behoren. Het genoemde eigenbelang van direct betrokkenen wordt gevoed door schaamtegevoelens (‘de vuile was’), maar gaat dieper en verder. Met Janoff-Bulman kan gezegd worden dat de confrontatie met incest een grote aanslag betekent op de basisassumpties van alle ‘omstanders’ en dus ook de kerkleden. Door erover te zwijgen en ‘weg te kijken’ wordt die aanslag geneutraliseerd. Ganzevoort en Veerman (2000, p.35) noemen als redenen de loyaliteit naar de dader die vaak een geacht gemeentelid is, en als tweede dat incest de illusie van de eigen veiligheid (in gezin en kerk) aantast. Hierbij gaat het dus om de basisassumpties. Over de loyaliteit naar de dader toe is in een aantal verhalen wel te lezen, maar vaker gaat het om het niet willen/kunnen kiezen tussen dader en slachtoffer en de consequenties van de keuze niet willen aanvaarden. In de verhalen wordt beschreven hoe medechristenen en de kerkelijke gemeenschap een zeer positieve, maar dus ook een zeer negatieve rol te kunnen spelen voor het slachtoffer en haar geloof in en relatie met God. Dat vraagt om bewustwording van de realiteit van incestervaringen en -gevolgen, en van de eigen rol ten aanzien van slachtoffer en dader. Tevens vraagt dit om bewustwording van de eigen intermediaire rol tussen het slachtoffer en haar God. Berkhof (2002, p. 338,339) spreekt hier ook van als hij het heeft over het bemiddelende karakter van de kerk: *‘Zij moet de afstand tussen God en mens overbruggen (...) zij moet een plaats zijn, een ruimte, een huis waar de mens wordt opgenomen en tot Christus geleid, waar hij (zij) wordt gevoed, gevormd en vernieuwd’*. Dit citaat, hoewel Berkhof het veel breder bedoelt, is ook van toepassing waar het gaat over slachtoffers en overlevenden van menselijk kwaad bij wie het

zicht op God vertroebeld is geraakt door wat hen werd aangedaan. Het opnieuw leren dat iemand er (ook als slachtoffer of beschadigd mens) mag zijn, dat zij onvoorwaardelijk geliefd is en dat er wel vertrouwen mogelijk is, zal allereerst aan mensen weer geleerd moeten worden. Individuele christenen en kerkelijke gemeenschappen hebben dan de opdracht beeld van God en handen van God te zijn in het bieden van vertrouwen, veiligheid en liefde, en in recht doen aan slachtoffer en dader. De gemeente van Christus is geroepen een dragende gemeenschap te zijn, waarin het levensverhaal van de enkeling, dus ook van het slachtoffer, een bedding kan vinden (Schroten, 1993, p. 215). Een vorm hiervan is, zoals ook in een verhaal gevraagd werd, om lijden door het kwaad van andere mensen, een plaats te geven in de liturgie, in de klacht, de roep om recht, in de voorbeden en de verkondiging. Daarmee kan de gemeente stem geven aan het stemmeloze lijden (id. p. 209), aan slachtoffers die geen taal of geen stem hebben om te verwoorden wat hen werd aangedaan. Zo kan het levensverhaal van slachtoffers van menselijk kwaad een plaats vinden binnen Gods verhaal met mensen. In één verhaal kwam naar voren hoe troostend of helend het kan zijn als de kerk, of iemand van de kerk, woede laat zien over het aangedane kwaad. Ook hierin kan de kerk en de individuele christen beeld van God zijn, die immers in de hele Bijbel laat zien dat Hij woedend is over kwaad en onrecht dat door mensen wordt begaan. Er is een lied (Opwekking 378) met daarin de zinnen *“ik wil als Christus voor jou zijn”*, en *“Ik zal Christus’ licht ontsteken als het duister jou omvangt”*. Dat is de opdracht van de kerkelijke gemeenschap en van de individuele christen, om helend aanwezig te zijn in het leven van een ander, in navolging van de Heiland (Heelmeester). In de verhalen blijkt dat God hierbij gelukkig niet afhankelijk is van mensen, maar, vaak ondanks hen, toch helend aanwezig kan zijn in de levens van overlevenden van incest.

Net als de maatschappij, zal bovendien ook de kerk moeten zoeken naar oorzaken of factoren die binnen haar gemeenschap en/of leer liggen en die het vóórkomen van incest kunnen bevorderen of legitimeren en in stand houden. Hetzelfde geldt voor het doordenken van structuren, godsbeelden en leerelementen die herstel kunnen belemmeren. In de weergave van de verhalen bleek dat er op deze gebieden voor de kerken en voor de theologie nog (veel) werk te doen is, namelijk in de reflectie op de godsbeelden die overgedragen worden, zowel inhoudelijk als in differentiatie, in de impliciete en expliciete gecommuniceerde vrouwvisie en man-vrouwverhouding, in de leer van schuld en vergeving. Zo zal ook doordacht moeten worden of en hoe kerken een bijdrage kunnen leveren aan het voorkomen van incest en ander seksueel misbruik, en aan het herstelproces. Gegeven de aantallen, minstens één op de zeven vrouwen heeft incest meegemaakt en één op de drie vrouwen is slachtoffer (geweest) van seksueel misbruik, is doordenking en actie noodzakelijk en urgent. Dit ten behoeve van deze vrouwen en haar geloof in en relatie met God. De verhalen geven minstens één antwoord aan de kerken, namelijk veel meer open zijn over lichamelijkheid en seksualiteit, met duidelijke vermelding van de zonde (en het misdrijf) van seksueel misbruik. In die kerken waar nog de tien geboden behandeld worden, kan dit heel eenvoudig wanneer het verbod op overspel aan de beurt is. De veelvuldige vermelding dat zij ten tijde van de incest en/of erna óók in de kerk bij niemand

terecht kon, kan gelezen worden als aanklacht. Het aanstellen van een vertrouwenspersoon, uiteraard een vrouw in dit geval, en dit breed bekend maken, zou al een goede stap zijn. Sommige denominaties hebben een (anoniem) meldpunt, via internet of telefoon. Hoe meer mogelijkheden voor een kind, hoe beter. De ervaringen met de Kindertelefoon van de Stichting Chris zijn hier veelzeggend. Het zou bovendien de weinige mogelijkheden die een kind blijkt te hebben voor religieuze coping, vergroten door een vorm van gedragsmatige religieuze coping mogelijk te maken. Aangezien uit de verhalen blijkt dat er vaak een (lange) latentieperiode is, zou het goed zijn om ook voor volwassen vrouwen een vertrouwenspersoon aan te stellen, die brede kennis heeft van incest en gevolgen, ook op het religieuze terrein.

Ten slotte ligt er voor de kerken en de theologie nog een taak in het doordenken van hoe vrouwen vanuit de Bijbel bekrachtigd kunnen worden in haar identiteit als vrouw en als vrouw in relatie tot God, welke positieve rolmodellen er voor haar beschikbaar zijn, en hoe haar levensverhaal (al dan niet als beschadigd mens) een plaats kan krijgen binnen Gods grote verhaal met mensen. Het zou niet goed zijn om deze vragen alleen bij de feministische theologie te laten liggen, ook andere stromingen binnen de theologie kunnen niet om doordinking heen gezien de maatschappelijke ontwikkelingen, maar ook vanwege de aanzienlijke vrouwelijke populatie binnen alle kerken, waarvan dan ook nog eens een groot deel te maken heeft (gehad) met seksueel misbruik.

Ook ten aanzien van de godsbeelden is het interessant om dit onderzoek na 10 of 20 jaar te herhalen. De vrouwen die dan mogelijk meedoen, groeiden dan niet alleen op in een geheel ander soort maatschappij, maar ook in een tijd van secularisatie en individualisering, en van (deels) andere godsbeelden of nadruk op andere aspecten van godsbeelden. Het is denkbaar dat de godsbeelden (ook) een weerspiegeling zijn van de maatschappij en haar structuren en verhoudingen, of dat er (andere) aspecten van de godsbeelden geselecteerd en benadrukt werden die de eigen maatschappelijke en/of kerkelijke orde bevestigen of versterken. Vervolgonderzoek kan duidelijk maken of dit zo was en welke aspecten van godsbeelden daarna meer naar voren kwamen of waar behoefte aan was.

12.1.3. De basisassumpties en posttraumatische groei

In par. 4.2.2. is gezegd dat de drie terreinen van mogelijke posttraumatische groei, de zelfperceptie, de interpersoonlijke relaties en de levensfilosofie, de drie basisassumpties weerspiegelen. Het godsbeeld kan via de drie basisassumpties verbonden zijn met alle drie de domeinen van PTG.

12.1.3.1. Het groeidomein van de zelfperceptie

Dit groeidomein is verbonden met de basisassumptie van de waarde van het zelf. In de verhalen bleek deze basisassumptie beschadigd te zijn, vaak met de religieuze variant ervan. Herstel had voor het overgrote deel van de respondenten plaatsgevonden, soms met behulp van de religieuze variant.

De religieuze variant bleek niet altijd (volledig) hersteld te zijn. Dit weerspiegelt zich in het groeidomein van de zelfperceptie. In de meeste verhalen wordt verteld over een variatie aan groei op dit gebied. God krijgt hier echter zelden een rol bij. Basisassumptie en groeidomein zijn dus met elkaar verbonden, maar veel minder is dit het geval met het groeidomein en de religieuze variant van de basisassumptie.

12.1.3.2. Het groeidomein van de interpersoonlijke relaties

In de verhalen blijkt dat de eerste basisassumptie, die van de goedwillendheid van de wereld, met de religieuze variant, sterk verbonden is met het groeidomein van de interpersoonlijke relaties. Zowel de basisassumptie als de religieuze variant bleken beschadigd te zijn en vaak (nog) niet (volledig) hersteld. Dit wordt overduidelijk weerspiegeld in het groeidomein van de interpersoonlijke relaties. Er wordt weinig verteld over groei op dit gebied en God krijgt er nauwelijks een rol bij. Het groeidomein blijkt dus stevig verbonden te zijn met zowel de basisassumptie als de religieuze variant ervan.

12.1.3.3. Het groeidomein van de levensfilosofie

Dit groeidomein is via de godsbeelden verbonden met alle drie de basisassumpties en hun religieuze variant. In de verhalen is er veel sprake van groei in het geloof en in de relatie met God, ondanks de problemen die er soms nog zijn. Binnen het groeidomein van de levensfilosofie is er dus sprake van een verbinding met de religieuze variant van de basisassumpties van de goedwillendheid van de wereld en de waarde van het zelf, maar niet met de basisassumptie zelf van de goedwillendheid van de wereld. Deze is dus gecompartmenteerd voor wat betreft groei.

Aan de incestervaring kon geen enkele zin verleend of ontdekt worden, ook niet binnen het geloof, al is daar wel naar gezocht in theodicee overwegingen. Het groeidomein van de levensfilosofie is dus niet verbonden met de basisassumptie van de betekenisvolheid van de wereld en niet met de religieuze variant ervan.

De conclusie van deze paragraaf moet dus zijn dat zowel de basisassumpties als de religieuze variant ervan gecompartmenteerd kunnen zijn, en dat de verbindingen tussen hen en de groeidomeinen complex kunnen zijn. En hoewel het concept 'groei' lastig is wanneer het gaat over incest (*zie par. 5.2.2.2.*), kan wel gezegd worden op basis van dit onderzoek dat posttraumatische groei mogelijk is na het meemaken van incest. Deze groei is er vooral op het terrein van de zelfperceptie en als tweede op het terrein van de levensfilosofie.

12.2. De godsbeelden

Bij deze reflectie op de verschillende godsbeelden, en de discussie daarbij, ligt het uitgangspunt bij de verhalen van de respondenten en hun perspectief. Daarna is de Bijbel voornaamste bron en norm, maar wel vanuit vrouwelijk perspectief. Ten slotte komt de christelijke leer aan de orde. In aansluiting bij wat er bij de inleiding van dit deel al gezegd is, is er geen volledige exegese of systematisch-theologische uiteenzetting mogelijk. Bovendien wordt de reflectie toegespitst op de onderzoeksgroep, die onbedoeld een zekere beperktheid kent, namelijk in de jeugd en nu (weer) behorend tot het 'orthodoxere' deel van het christendom. In voorgaande paragrafen is hier al meer over gezegd.

12.2.1. De vorming en ontwikkeling van de godsbeelden

De oorsprong van godsbeelden ligt volgens de psychodynamische objectrelatietheorie in de vroege ouder-kind relaties en volgens de attachmenttheorie in de vroege gehechtheidsrelaties (zie hoofdstuk 6). In een klein aantal verhalen werd verteld over een warm gezin en een warme geloofsopvoeding door één of beide ouders. Veel vaker echter werd er niet expliciet verteld of en hoe de ouders bijdroegen aan de geloofsopvoeding. Wel wordt veel verteld over hoe de ouders waren, afgezien van de incest. In de paragrafen 8.5.2. en 8.5.3. is hierover geschreven. Moeders kwamen vooral zeer negatief naar voren, vaders waren vaak de afwezigen en/of de incestdaders. Ouders dragen op een complexe manier bij aan de vorming van de godsbeelden (zie par. 6.4.1.). Dit onderzoek was niet gericht op de invloed van de ouders op de ontwikkeling van de godsbeelden, daar kan dus niet veel over gezegd worden behalve dan dat te vrezen is dat deze niet erg positief geweest is (conform de correspondentiehypothese van de attachmenttheorie). Processen van identificatie en projectie maken het ontwikkelen van een godsbeeld als positieve objectrepresentatie niet erg waarschijnlijk. Wel is in een heel aantal verhalen duidelijk dat God (ook) dient als vervanging van de ouders (conform de compensatiehypothese van de attachmenttheorie). Hierbij moet wel opgemerkt worden dat het bij het godsbeeld als vervanging van de ouders vrijwel altijd gaat om een mannelijk godsbeeld en/of God als Vader. Zelden wordt er iets 'moederlijks' vermeld, wat goed te begrijpen is gezien wat er over de moeders verteld wordt. Vervanging van God als Vader door God als Moeder, zal voor deze groep vrouwen waarschijnlijk niet zo zinvol zijn. Moeder Maria blijkt voor de Rooms-katholieke respondenten wel een functie te kunnen hebben als vervanging van de moeder of als een soort 'oer'moeder.

Behalve de vroege relaties tussen ouders en kind, zijn nog andere factoren van belang bij de ontwikkeling van de godsbeelden, namelijk het zelfbeeld, andere (object- of attachment) relaties, religieuze instructie en religieuze praktijken (zie figuur 10, hoofdstuk 6). Het zelfbeeld is een belangrijke factor in de objectrelatietheorie bij de ontwikkeling van de godsbeelden. In de verhalen bleek zich frequent een negatief zelfbeeld ontwikkeld te hebben, vooral ten gevolge van de incest. Soms waren ook de ouders hierop van invloed en een aantal keren werd

ook de gecommuniceerde negatieve vrouwvisie in de christelijke leer als belangrijke factor genoemd. In de verhalen is te zien dat zelfbeeld en godsbeeld (meestal) complementair zijn en wederzijds invloed op elkaar uitoefenen, al is de volgorde niet altijd te achterhalen. Herstel van de een bleek echter niet automatisch herstel van de ander in te houden. De relatie lijkt dus ingewikkelder te liggen, in psychologisch en/of theologisch opzicht. In theologisch opzicht blijken positieve godsbeelden de potentie te hebben om in ieder geval in het religieuze verhaal het zelfbeeld te herstellen. Voor wat betreft de religieuze instructie geldt dan dat het zelfbeeld niet ondermijnd moet worden door impliciete of expliciete communicatie van een negatieve vrouwvisie.

In deze groep verhalen is er voor het element 'religieuze instructie' als van belang bij de ontwikkeling van de godsbeelden, duidelijk ook een plaats. Positieve punten zijn het leren over een God van liefde, die nabij is en helpt, en tot Wie gebeden kan worden. Tegelijk levert dit in de praktijk van de incestervaringen juist de vragen en problemen op. Negatief aanwezig is de religieuze instructie als het gaat over de vrouwvisie en de machtsverhoudingen. Religieuze instructie in de vorm van (cognitieve) kennisoverdracht, zal gericht moeten zijn op een grote variatie aan (mogelijke) godsbeelden, wil het de kans geven eenzijdige, affectief verworven, godsbeelden te corrigeren.

Eenzijds geeft de objectrelatietheorie, zoals samengevat in de figuur van Grom (*figuur 10, hoofdstuk 6*) een verklaring voor de vorming en ontwikkeling van de godsbeelden, ook in een situatie van incest, anderzijds schiet deze dan toch tekort. Voor deze groep respondenten is de factor religieuze instructie sterker aanwezig dan in de figuur weergegeven. Mijns inziens heeft Redmond (1993) gelijk in haar kritiek dat de godsrepresentatie als transitioneel object inadequaat is bij slachtoffers van seksueel misbruik in de kinderjaren. Evenals Schaap-Jonker (2008a) en Kwon (2005) later ook stellen, beargumenteert zij dat er veel meer invloed uitgaat van allerlei omgevings- en culturele invloeden dan de objectrelatietheorie van Rizzuto (1979) honoreert. In de verhalen is dit vaak ook te zien. Behalve leerelementen zijn bijvoorbeeld ook mensen een belangrijke factor (*par. 9.3.5.*), maar zeker ook alle psychologische processen die zich voordoen als gevolg van de incest en die van invloed zijn op de godsbeelden. Over 'religieuze praktijken' als factor bij de ontwikkeling van de godsbeelden wordt niet veel verteld. Gebed wordt het meeste genoemd, daarnaast het meegaan naar de kerk of het uitvoeren van bijbehorende rituelen zoals bijvoorbeeld de biecht.

12.2.2. Theologie en psychologie, openbaring en ervaring

In het theoretisch gedeelte is er gesproken over een psychologisch godsbeeld en een theologisch godsbeeld, met de vraagstelling naar de relatie tussen die twee (*par.6.5.1.*). Voor het theologische godsbeeld werd gesteld dat dit eveneens psychologische aspecten kent, omdat openbaring plaatsvindt in de ervaringswereld van mensen. In dit reflectiegedeelte kijk ik vooral naar de cognitieve aspecten van het begrip openbaring, namelijk naar de theologische godsbeelden die overgedragen werden en hun relatie tot de psychologische godsbeelden. Wan-

neer het woord 'openbaring' gebruikt wordt, zal ik waar nodig een verduidelijking toevoegen.

Hiervoor is al gezegd dat de vorming en ontwikkeling van het psychologische godsbeeld een complex proces is, waarin veel factoren een rol spelen. In de verhalen is dit ook te zien. In veel verhalen waarin er verteld wordt over de godsbeelden uit de jeugd, komen positieve godsbeelden of positieve aspecten van godsbeelden naar voren, vaak ondanks de incestsituatie. Factoren hierbij worden soms genoemd, zoals de invloed van andere mensen, de cognitief overgedragen godsbeelden, de warmte van de kerkelijke gemeenschap of een religieuze ervaring, maar vaker wordt niet uitgelegd waar deze positieve (aspecten van) godsbeelden in psychologische zin vandaan kwamen. Wat wel heel duidelijk uit de verhalen naar voren komt, is dat deze positieve (aspecten van de) godsbeelden voor het kind sterk botsten met de ervaringen van deze God tijdens de incestperiode. De theologische beelden van God als een Vader die zijn kinderen liefheeft en voor ze zorgt, naar ze luistert en beschermt, bleken voor het kind onjuist te zijn. De incest beschadigde deze positieve beelden. Wrang genoeg, bleken theologisch correcte aspecten van de godsbeelden die echter als negatief ervaren werden, wel overeen te komen met de ervaringen met God tijdens (en na) de incestperiode. Deze God luisterde (terecht in haar idee) niet en liet de incest doorgaan om haar te straffen, want zij was slecht. De theologische beelden (van schuld, slechtheid en straf) vermengden zich met de psychologische beelden. Bij deze verhalen krijgen Imbens en Jonker (1991, pp. 152 ev.) gelijk wanneer zij spreken van een incesttrauma verweven met een godsdiensttrauma, die elkaar in negatieve zin versterken. Dit roept de vraag op naar een theologisch adequaat godsbeeld dat voor een kind ook psychologisch functioneel is (cf. Schaap-Jonker, 2008a). In deze tijd, met bekendheid over het wijdverbreide huiselijk (en ander) geweld tegen kinderen, is een antwoord dringend noodzakelijk. Kindergebedjes en kinderliedjes zullen (ook) een godsbeeld moeten bieden dat adequaat is in een situatie van geweld of ander kwaad en lijden. De analyse van de verhalen laat zien waar sterk behoefte aan was (en is), namelijk een God die onvoorwaardelijk liefheeft, die haar ziet en kent, die belooft dat Hij er altijd bij is, ook al lost Hij de problemen niet op, een God die troost en helpt. Vertaald naar de verschillende dimensies van de godsbeelden ligt hierbij dus vooral de nadruk op de relationele dimensie en die van het passief handelen, en niet op de attributies. Waar er verteld wordt over positieve (aspecten van) godsbeelden, is ditzelfde te zien. Wanneer deze aspecten van de godsbeelden aan een kind overgedragen kunnen worden, is het mogelijk dat zij ook meer mogelijkheden kan vinden voor intrapsychische religieuze coping dan alleen het gebed, bijvoorbeeld God als ideale vervangingsfiguur van de ouders. Dat betekent dat er in het spreken over God, vooral aandacht moet zijn voor de diverse aspecten die deel uit (kunnen) maken van het godsbeeld (*par.6.3.*). In de verhalen was te zien dat waar er verteld werd over de godsbeelden uit de jeugd, deze vooral gekenmerkt werden door de attributies. Dit zal (ook) zijn oorzaak hebben in de nadruk die er vanaf de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis heeft gelegen in het omschrijven van wie God is aan de hand van zijn eigenschappen en dan vooral zijn transcendente eigenschappen, zoals eeuwig, almachtig, onzienlijk, onveranderlijk, alwetend, enz. (Berkhof, 2002, pp.

109 ev.; van den Brink en van der Kooi, 2012, pp. 126 ev.). Berkhof (id.) wijst er op dat er in de Bijbel steeds sprake is van twee kanten bij de beschrijving van Gods daden en eigenschappen (door Berkhof liever wezen of karakter van God genoemd), namelijk zijn transcendente daden en eigenschappen en zijn condescende daden en eigenschappen. Dat laatste wil zeggen wie God is in zijn toewending naar en zijn houding tegenover de mensen en de wereld, meestal in taal die aan persoonlijke relaties is ontleend (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.131). In de westerse katholieke en protestantse theologiegeschiedenis is door verschillende oorzaken (zie hiervoor Berkhof, 2002, pp. 109 ev.; van den Brink en van der Kooi, 2012, pp. 126 ev.) al vroeg een sterke eenzijdige gerichtheid op de transcendente daden en eigenschappen van God, zoals zijn heiligheid, opgetreden ten koste van zijn condescende eigenschappen en daden, zoals wijsheid, liefde, goedheid. Centraal in Gods condescende wezen staat zijn liefde, die zo anders is dan de menselijke liefde, daarom door Berkhof Heilige Liefde genoemd (Berkhof, 2002, pp. 121 ev.). Deze eenzijdigheid heeft vooral in de orthodoxie tot in de huidige tijd haar sporen getrokken (id.). Dit kan (een deel van) een verklaring zijn voor de schets die de respondenten geven van de godsbeelden uit hun jeugd. Van den Brink en van der Kooi (2012, p.132) vermelden dat in de geloofsbeleving, de liturgie, de liederen en gebeden, de bijbelse notie van Gods toewending naar de mens wél voorop bleef staan. Ook dit is in de verhalen te zien, waar er vooral troost geput wordt uit liederen.

Godsbeelden bestaan blijkens de verhalen uit verschillende aspecten of dimensies die met elkaar kunnen overeenkomen, maar ook kunnen botsen. Er is soms sprake van sterke compartimentering van de godsbeelden. Dit kan positief uitwerken, maar zeker ook negatief, zo blijkt. Deze compartimentering kan in het pastoraat aangegrepen worden om ondersteunende aspecten van de godsbeelden te versterken en belemmerende aspecten te bestrijden. De resultaten van het onderzoek bevestigen wat van der Lans (2001), McFague (1982) en Heitink (2001) al bepleitten (*par. 6.1.*), namelijk om niet meer te spreken over godsbeelden en die te onderzoeken, maar over God te spreken in relationele termen (McFague, 1982, pp.166,167) en onderzoek te doen naar de relatie van mensen met God en hun ervaring met Hem. Dit doet tevens recht aan de duidelijke hoofdlijn die in de Bijbel terug te vinden is, namelijk van een God die eerst en vooral in relatie met de mensen treedt, een relatie gegrond in zijn liefde (de condescentie van God, zoals Berkhof deze benoemt). Bovendien zegt de naam waarmee God zichzelf bekend maakte (aan Mozes, Exodus 3:14), namelijk JHWH (JAHWEH), precies waar blijkens de verhalen zo'n behoefte aan was en is: Ik ben (die Ik ben), Ik ben erbij, Ik zal er zijn. Sela heeft dit prachtig verwoord in het lied 'Ik zal er zijn': *"Hoe wonderlijk mooi is uw eeuwig Naam/Verborgen aanwezig deelt U mijn bestaan/Waar ik ben, bent U: wat een kostbaar geheim/Uw naam is 'Ik ben' en 'Ik zal er zijn'."* Het blijkt dat wanneer deze onvoorwaardelijke liefde en deze aanwezigheid geloofd en ervaren kan worden, dit troostend werkt ondanks de vragen die blijven. Bovendien kan dit de vragen van de theodicee minder klemmend maken (zie *par. 13.3*). Tegelijk blijkt uit de verhalen dat incest juist deze belangrijke relationele dimensie van de godsbeelden beschadigd heeft.

Het kan zijn dat de huidige tijd van individualisering en secularisatie, en met de uitgebreide kennis van het wereldwijde lijden en kwaad, vraagt om het benadrukken van andere aspecten van de godsbeelden dan die in voorgaande decennia. Dat heeft ook gevolgen voor het spreken over God in (bekende) metaforen of analogieën (zie par. 6.5.1.2.). Van den Brink en van der Kooi (2012, pp.164 ev.) noemen zeven middelen waardoor God zichzelf openbaart (par.6.5.1.). In het licht van de verhalen van dit onderzoek zijn bij vijf van deze zeven middelen kanttekeningen te plaatsen. Gods openbaring in historische gebeurtenissen is bij dit onderzoek niet aan de orde. Gods openbaring via religieuze ervaringen is wel aanwezig in de verhalen en dan is er sprake van een ontmoeting met Hem en/of wordt er steun en troost door ontvangen. Als eerste kanttekening zijn er de gezaghebbende cognitieve proposities die problemen geven, zoals bijvoorbeeld God de almachtige Vader. Als tweede kan de verbale communicatie blijkens deze verhalen enerzijds heel troostend en ondersteunend zijn, anderzijds ook belemmerend voor een gezonde (geloofs)ontwikkeling en voor het herstelproces, afhankelijk van hoe deze verbale communicatie inhoudelijk is en overgedragen wordt. Als derde wordt de ervaring van een ontmoeting met God belemmerd of beperkt door het feit dat er geen adequate rol voor God gevonden is voor haar als slachtoffer en/of beschadigd mens. De ervaring van een ontmoeting met God is er duidelijk wel als zij de rol van zondaar aanneemt. Als vierde is Gods openbaring via het diepste menselijk bewustzijn in de verhalen wel aanwezig, maar tegelijk is vaak duidelijk dat (mede) door de incest deze vorm van openbaring beschadigd is. Als vijfde blijkt Gods zelfopenbaring via de godsdienstige traditie in de levensverhalen een kwetsbare weg te zijn. Sporen van de kerkgeschiedenis kunnen nadelig uitpakken (zie wat hiervoor gezegd is over de eigenschappen van God). Metaforen en analogieën hebben hun betekenis verloren, zijn van betekenis veranderd of worden afgewezen. Aspecten van godsbeelden kregen (te) sterke nadruk, soms ten koste van andere aspecten. Godsbeelden werden te antropomorf en gingen samenvallen met de menselijke werkelijkheid of met associaties uit die werkelijkheid. Het meest duidelijk is dit bij de metaforen die ontleend zijn aan de ouder-kind relatie. Dit zijn krachtige en sprekende metaforen of analogieën. Dat betekent evenwel dat waar er iets, of veel, mis is in die relatie, zoals in deze groep verhalen blijkt, dat deze krachtige metafoor in zijn even krachtige tegendeel verandert, namelijk sterk beschadigend. Onvoorwaardelijke liefde en vertrouwen hebben dan hun betekenis verloren, ten aanzien van mensen en vervolgens ook ten aanzien van God. Het is de vraag of in ieder geval voor vrouwen met een ervaring van seksueel misbruik, het niet beter zou zijn om in relationele termen te spreken die niet ontleend zijn aan het gezin (cf. Radford Ruether, 1983, zie par. 6.2.8.1.), maar bijvoorbeeld aan vriendschap, of (waar adequaat) aan het eigen huwelijk of aan de eigen liefde voor haar kind. McFague (1982, pp.178 ev.) noemde vriendschap als relationele metafoor voor God al een rijke en breed toepasbare metafoor, ook voor vrouwen. Uit onderzoek bij vrouwelijke overlevenden van seksueel misbruik bleek de metafoor van God als vriend of metgezel helpend te zijn bij het herstel (genoemd in: Fallot en Blanch, 2013, p.376). Het begrip 'vriend' als relationele metafoor voor de relatie tussen God en mens,

is in de Bijbel terug te vinden: de Here sprak tot Mozes zoals iemand spreekt met zijn vriend (Ex. 33:11), Abraham wordt de vriend van God genoemd (2 Kron. 20:7), Jezus noemt de twaalf discipelen zijn vrienden (Lukas 12:4, Joh. 15: 13, 14 en 15) en spreekt zelfs van een opofferen-vriendschap als de sterkste uiting van liefde (Joh. 15:13).

Gods Zelfopenbaring blijkt in deze groep levensverhalen dus op meerdere manieren belemmerd en/of beschadigd te kunnen worden. Anderzijds getuigen deze verhalen ook van een Zelfopenbaring van God die alle problemen overstijgt. Dit is vooral merkbaar via de middelen van het spreken in Jezus, van de religieuze ervaring en van het diepste menselijk bewustzijn. Daarnaast is duidelijk dat de ervaring van een ontmoeting met God vooral ook via mensen plaatsvindt. Deze mogelijkheid wordt door van den Brink en van der Kooi niet genoemd. Dit alles betekent voor het pastoraat en de verkondiging aan vrouwen met een incestervaring dat het waarschijnlijk het meest zinvol is de aandacht te richten op het spreken van God in Jezus (*zie verder par. 12.3.3.*) en op de mogelijkheden van het ervaren van een ontmoeting met God (in mensen). Religieuze ervaringen en het diepste menselijk bewustzijn zijn meer Gods terrein dan dat van mensen. Tegelijk is er de noodzaak van pastorale en theologische reflectie op mogelijke belemmerende cognitieve proposities, verbale communicatie via de Bijbel, de verkondiging en de godsdienstige traditie, maar ook op mogelijk helende aspecten daarvan. In deel II is uitgebreid naar voren gekomen welke aspecten dat (kunnen) zijn. In de volgende paragrafen zullen de belangrijkste aan de orde komen.

12.3. Rollen van de godsbeelden²⁹

In deze groep verhalen is duidelijk dat het concept 'godsbeeld' een containerbegrip is, vele aspecten kent en door veel factoren beïnvloed wordt/is. Dit is terug te zien in de variëteit aan rollen die aan de godsbeelden gegeven worden in haar levensverhaal. Soms zijn de godsbeelden ook gecompartmenteerd, waarbij de verschillende compartimenten zelfs een verschillende of tegenstrijdige beleving kunnen hebben.

12.3.1. God

Uit de verhalen spreekt een beperkt gedifferentieerd beeld voor God voor wat betreft de rollen die aan Hem toegekend worden door de verteller en die op haar toekomen vanuit de Bijbel en de christelijke leer. Troostende en ondersteunende aspecten van godsbeelden werden vooral gevonden in het Oude Testament en dan in het bijzonder in de Psalmen en het in het boek Jesaja.

²⁹ Alle vermelde teksten zijn uit de vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap van 1951, omdat de meeste respondenten daarmee opgroeiden. Ik ben me ervan bewust dat het noemen van losse teksten het risico heeft dat er geen recht gedaan wordt aan de context waarin zij staan. Tegelijk is hierbij wel te zien hoe de werking van teksten kan zijn, in positieve of negatieve zin, wanneer die losgemaakt worden uit de context of waarvan de context niet gekend of begrepen is.

12.3.1.1. *God als Helper*

Een sterke positieve rol wordt door een aanzienlijk aantal respondenten toegekend aan een godsbeeld dat haar op velerlei manieren helpt na de periode van de incest. In de meeste verhalen is er daarbij geen sprake van de bijpassende (complementaire) rol voor haar van de afhankelijke, maar blijkt er vooral sprake van een ‘collaborative’ religieuze copingstijl (zie par.3.4.3.). Een klein aantal respondenten geeft de keerzijde van deze rol als Helper weer, namelijk een God die niet helpt.

Een God die draagt en helpt in de moeilijkheden van het leven is een sterke boodschap die vanuit de Bijbel op de mensen toekomt, en dan vooral in het Oude Testament. Behalve in de bijbelverhalen waarin hierover te lezen is, wordt dit ook door God zelf gezegd: *“Ik heb u op arendsvleugelen gedragen en tot Mij gebracht”* (Ex.19:4), *“Tot de ouderdom ben ik Dezelfde en tot de grijsheid toe zal Ik u torsen, Ik heb het gedaan en Ik zal dragen, Ik zal torsen en redden”* (Jes. 46:4). Vooral de Psalmen en het boek Jesaja staan vol uitspraken dat God draagt en helpt, of er wordt om gevraagd. In een aantal verhalen is te lezen dat deze ondersteuning gevonden is in de Psalmen en in Jesaja. De sterke notie van een God die draagt en helpt na de periode van de incest, kan als een vorm van religieuze coping benoemd worden, maar volgt dus wel duidelijk een bijbelse lijn. Openbaring (door God van zichzelf in de Bijbel) en ervaring sluiten dan bij elkaar aan. Des te opvallender is het dat dit godsbeeld niet op haar toegekomen is voor de periode van de incest. Een enkele keer wordt achteraf deze rol wel aan God gegeven. Het blijft de vraag of dit godsbeeld niet is overgedragen aan het kind (bijvoorbeeld doordat het godsbeeld bepaald werd door attributies) of dat dit beeld (mede) door de incest niet geïnternaliseerd is, en dat dit later (door religieuze ontwikkeling en/of hulpverlening) wel is ontstaan of op haar toegekomen. Gezien de ondersteunende kracht van deze boodschap, zou het benadrukken van dit aspect van de godsbeelden voor vrouwen met een incestervaring kunnen bijdragen aan het herstelproces en/of de geloofsontwikkeling.

12.3.1.2. *Gods liefde*

Een tweede aspect van de godsbeelden dat krachtig en ondersteunend is gebleken, is het beeld van een God die onvoorwaardelijk liefheeft (dimensie van het passief handelen, of een attributie). In par. 9.2. is al geschetst hoe belangrijk dit aspect van de godsbeelden is, in ondersteunende zin, maar ook in problematische zin. Veel van de respondenten hebben als kind de onvoorwaardelijke liefde van de ouders (en soms ook van andere mensen) moeten missen. Het verlangen naar onvoorwaardelijke liefde van God kan dan als compensatie (religieuze coping) gezien worden. Waar deze liefde ervaren is/wordt, vertellen de verhalen van de helende kracht ervan. Nu spreekt de hele Bijbel, van Genesis tot Openbaring, impliciet en expliciet van deze liefde van God voor mensen, culminerend in Jezus. Enkele voorbeelden zijn Jeremia 31: 3 *“Ja, Ik heb u liefgehad met eeuwige liefde”*; Rom. 5:8 *“God echter bewijst Zijn liefde jegens ons, doordat Christus, toen wij nog zondaars waren, voor ons gestorven is”*; Rom. 8: 38,39 *“(.) niets zal ons kunnen scheiden van de liefde Gods, welke is in Christus Jezus onze*

Here"; 1 Joh. 4: 10 "Hierin is de liefde, niet dat wij God liefgehad hebben, maar dat Hij ons heeft liefgehad en Zijn Zoon gezonden heeft als een verzoening voor onze zonden".

Berkhof (2002, pp. 121 ev.) noemt dit Heilige Liefde, in onderscheid met menselijke liefde. God is in zijn condescentie vóór alles de zichzelf schenkende liefde, die bedoeld is om de mens gelukkig te maken. In heel de menselijke werkelijkheid zijn wij omvat en gedragen door die Liefde (id.). Tegelijk is er ook een duidelijke boodschap in de Bijbel te vinden van een God die streng is, die 'toorn' over zonden en zondige mensen en die hen straft. Toorn is echter geen wezenskenmerk van God, liefde is dit wel (van den Brink en van der Kooi, 2012, pp.145). De enige eigenschap waarmee God geïdentificeerd wordt, is 'liefde', God is liefde (1 Joh. 4: 8, 16). Deze liefde wordt in de Bijbel vaak uitgedrukt in beelden die aan menselijke relaties zijn ontleend, namelijk aan huwelijk, ouderschap, vriendschap (Berkhof, 2002, p.128; Beck en Haugen, 2013, p.699). In deze relaties zijn dus aspecten van Gods liefde af te lezen en te ervaren. Berkhof (2012, p.129) stelt dat er in de christelijke leer, in het belijden en het beleven ervan, stromingen (geweest) zijn die de toorn losgemaakt hebben van de liefde van God en/of de toorn centraler en groter gemaakt hebben dan de liefde. Dit wijst hij af als ontsporing van deze schijnbare tweeslachtigheid in Gods wezen. Berkhof benadrukt eveneens dat Gods wezen Liefde is, en niet toorn. In de verhalen is te lezen dat voor een aantal respondenten er in hun jeugd (en soms nog) inderdaad sprake was van wat Berkhof ontsporing noemt. Deze leer van de toorn en straf van God versterkt dan psychologische mechanismen die gevolg zijn van de incest. Bovendien kunnen incestoverlevenden door allerlei psychologische mechanismen en door het negatieve zelfbeeld, de neiging hebben teksten over schuld, zonde, slechtheid, straf en oordeel rechtstreeks op zichzelf toe te passen en tegelijk zichzelf buiten de teksten over Gods liefde te sluiten. Ook daardoor kunnen Gods liefde en toorn los van elkaar komen te staan, terwijl de boodschap toch is dat Gods toorn altijd in het kader staat van zijn liefde voor mensen (Berkhof, 2012, p.129). Pas als Gods liefde met opzet geweigerd wordt, komt de mens buiten die liefde te staan (id.). Voor wat betreft het aspect van de liefde van God (voor haar) moet gezegd worden dat de relatie tussen openbaring (als cognitieve kennisoverdracht) en ervaring aan beide kanten onder spanning staat of gezet kan worden/zijn. In theologie, verkondiging en pastoraat kan er eenzijdigheid of ontsporing optreden of opgetreden zijn. De ervaringskant is/wordt door de incest (en door de houding van mensen) onder druk gezet of beschadigd. Beide kanten beïnvloeden elkaar, aan beide kanten zal correctie moeten zijn. De rol voor God als Degene die haar liefheeft en de daarbij behorende complementaire rol voor haar als de geliefde, staan door de incest en de gevolgen ervan (zoals het negatieve zelfbeeld en de discrepantie tussen cognitie en emotie) onder spanning. Voor vrouwen met een incestervaring zou (in pastoraat en verkondiging) extra aandacht aan de liefde van God en het unieke daarvan, besteed moeten worden, met gebruikmaking van zoveel mogelijk aansprekende (voor)beelden uit de menselijke werkelijkheid, maar ook met voorbeelden uit de Bijbel. Dit laatste kan van betekenis zijn voor de relationele dimensie van het godsbeeld, die immers vaak (nog) problemen geeft. Wanneer met voorbeelden duidelijk gemaakt kan

worden dat God liefheeft, ondanks alles wat er mis is met de mens, dan kunnen de problemen in de relatie met God die gevolg zijn van het negatieve zelfbeeld of de schuldgevoelens misschien gematigd of verholpen worden. Beelden ontleend aan huwelijk of gezin kunnen hun zeggingskracht verloren hebben of beschadigd zijn door de incestervaringen. Beelden ontleend aan vriendschap kunnen dan beter weergeven hoe de aard van Gods liefde is. Daarnaast is deze goddelijke liefde te zien en te ervaren aan de liefde van mensen voor elkaar, in welke relatie dan ook. In de verhalen is te lezen dat waar dit gebeurt, dit helpend is voor de overlevende van incest. Het tegendeel blijkt echter ook: waar deze liefde van mensen niet ervaren is, werd het extra moeilijk om in Gods liefde te geloven en deze te ervaren.

12.3.1.3. *God als de Nabije*

Uit de verhalen bleek dat het verlangen om te weten dat God erbij was, haar nabij was, haar zag/ziet en kende/kent, sterk was en is. Waar dit ervaren werd, bleek het een ondersteunende en troostende kracht te zijn. Dit aspect van godsbeelden, de dimensie van het passief handelen, kan vanuit de Bijbel bevestigd worden, opnieuw vooral in de Psalmen en Jesaja. *“De Here is nabij de gebrokenen van hart en Hij verlost de verslagenen van geest”* (Ps. 34: 19), *“De Here is nabij allen die Hem aanroepen”* (Ps. 145: 18a), *“Hij is nabij die mij recht verschaft”* (Jes. 50:8), *“Zoekt de Here, terwijl Hij Zich laat vinden, roept Hem aan terwijl Hij nabij is”* (Jes. 55: 6). Maar ook op andere plaatsen laat God zich kennen als een God van nabij: *“Immers welk groot volk is er, waaraan de goden zó nabij zijn als de Here onze God, telkens als wij tot Hem roepen?”* (Deut. 4:7), *“Ben Ik een God van nabij, luidt het woord des Heren, en niet een God van verre?”* (Jer. 23:23), *“Gij zijt nabij ten dage dat ik U aanroep, Gij zegt: Vrees niet”* (Klaagliederen 3: 57), *“De Here is nabij”* (Fil. 4:5). Psalm 139 is bij uitstek een bijbelgedeelte dat de nabijheid van God bezingt. Bij deze psalm is duidelijk te zien, ook in de verhalen, dat voor de troost van een God die nabij is, er wel een godsbeeld aanwezig moet zijn dat gekenmerkt wordt door onvoorwaardelijke liefde. Als dit er niet is, of aangevochten is, dan zijn alle teksten waarin gesproken wordt over Gods nabijheid (en haar zien), angstaanjagend, want dan is er geen ontsnapping meer mogelijk, zelfs niet in de dood. Over deze angst wordt in de verhalen óók gesproken. Dit benadrukt weer het grote belang van het wezenskenmerk van de Liefde in God (zie de vorige paragraaf). De rol voor God als de Nabije is dus een rol die spanning oproept, ook al omdat een van de gevolgen van incest wantrouwen is. Dit kan zich ook uiten, zoals in de verhalen blijkt, in wantrouwen naar God waardoor het moeilijk is om Hem nabij te laten zijn. Een ander knelpunt in deze verhalen ligt in de ervaring dat God er ten tijde van de incest juist niet bij was, niet hoorde en niet hielp. Hier botsen dus openbaring (als dat wat overgedragen is) en ervaring hard. Dit raakt aan de verborgenheid van God die samengaat met zijn Zelfopenbaring (Berkhof, 2002, pp. 57 ev.). Niet altijd en in alle situaties openbaart God zich, of is Hij met mensenogen te zien. Het waarom daarvan is voor mensen een raadsel. Tegelijk moet gezegd worden, zoals ook in een van de verhalen genoemd wordt, dat God door mensen verborgen of verduisterd kan worden. Dat kan zijn door daders van menselijk kwaad,

maar ook door ‘omstanders’ die niet ingrijpen, helpen of ondersteunen. Deze ervaring van verborgenheid van God in de moeilijkste tijden, die overigens door veel meer mensen dan alleen incestslachtoffers gedeeld wordt, blijkt heel moeilijk en bovendien moeilijk te wijzigen. Pas veel later, soms jaren later, kunnen sommigen (voorzichtig, aarzelend) zeggen dat Hij er (misschien) toch wel bij was. Dit kan uiteraard als religieuze coping benoemd worden, maar ook als geloofsontwikkeling, waarbij de openbaringskant meer kracht krijgt. Hier ligt dan een aanknopingspunt voor het pastoraat. Dit knelpunt raakt aan de grote vraag van de theodicee in deze verhalen, namelijk “Waar was Hij?”

In het groot is dit ook de vraag van “Auschwitz”, de vraag bij alle kwaad en leed dat intentioneel door mensen berokkend wordt (*zie verder par.12.3.5.*). In de verhalen blijkt dat mensen een grote rol kunnen spelen in de ervaring dat God nabij was/is. Doordat zij nabij waren, kon God nabij komen; door af te wijzen of afstand te bewaren, werd het nabij komen of zijn van God soms belemmerd.

12.3.1.4. Rollen van God vanuit de Bijbel en christelijke leer

Een rol voor God vanuit de religieuze traditie, die op haar toekomt en aansluit bij haar leven als slachtoffer of beschadigd mens, is wel gezocht, maar niet gevonden. In de verhalen lijkt de (theologische) rol van God die op haar toekomt, versmald te zijn tot die van de Genadige en Vergevende (of de Straffende). De daarbij passende complementrol voor de mens is slechts die van de zondaar of schuldige en niet die van slachtoffer. Er is dan sprake van roldiscrepanctie. Wanneer het godsbeeld dat overgedragen wordt, grotendeels beperkt blijft tot deze rol, dan is er weinig roldifferentiatie en dus dreigende rolrigiditeit voor zowel God als het slachtoffer. Een ontmoeting met God kan dan belemmerd worden. De vraag is hoe het komt dat er in de verhalen geen andere rol voor God gevonden is voor haar als slachtoffer dan alleen die van de Vergevende of de Straffende. Hebben zij niet goed gezocht of is er inderdaad weinig te vinden in de Bijbel van een rol die God inneemt ten aanzien van slachtoffers van menselijk kwaad?

In de christelijke leer is de meest centrale lijn van de achterliggende eeuwen christendom, die van schuld, zonde, genade en vergeving. De bijbehorende (dominante) rol van God is dientengevolge die van de Genadige, de Vergevende, of die van de Straffende (*zie verder par.12.4.*). Dit is een versmalling van de bijbelse boodschap, want daar zijn ook vele andere rollen voor God te vinden. Alleen al de veelheid aan namen voor God, geven even zoveel rollen voor Hem weer. JAHWEH (de verbondsnaam), Schepper, Koning, Rechter, Eeuwige, Genezer, Heilige, Heer van de hemelse machten, Licht, Herder, Rots, Vader, enz. enz. Elk van de namen is een metafoor voor een aspect van God. Daarnaast zijn er vele rollen voor God te vinden in zijn handelen, zowel passief als actief. De vraag is nu of er in die veelheid van rollen een rol voor God te vinden is die aansluit bij een slachtoffer van menselijk kwaad en/of bij een beschadigd mens. Waar en hoe heeft God een rol als mensen elkaar kwaad doen?

Allereerst is duidelijk dat God dit kwaad verbiedt, o.m. in zijn wetten en daarvoor ook straft. In verhalen uit het Oude Testament wordt dit soms duidelijk, zoals bijvoorbeeld David gestraft werd voor het verkrachten van Bathseba en de moord op haar man Uria, en Achab en Izebel gestraft werden voor de moord op Naboth. Bij de profeten wordt steeds het oordeel aangezegd over het volk en/of haar leiders, omdat zij geen recht doen en niet omzien naar de zwakken in de samenleving (arme, weduwe, wees en vreemdeling). Gods verboden en zijn straf voor daders, betekenen echter nog niet dat er daarmee een adequate rol is voor God ten aanzien van het slachtoffer. Er zijn verhalen waarin een vrouw slachtoffer is van andermans/andervrouws kwaadwilligheid, zoals bijvoorbeeld Sara van wie Abraham tot twee keer toe zei dat zij zijn zuster was, waardoor zij in de harem van respectievelijk de Farao van Egypte en van koning Abimelech terecht kwam; Hagar die door Sara weggepest werd; Lea die uitgehuwelijkt werd en van wie niet gehouden werd; Hanna, die door Peninna getreiterd werd. In deze verhalen neemt God het duidelijk voor het slachtoffer op. Daarnaast zijn er echter ook verhalen waarin niet duidelijk wordt of en hoe God het opneemt voor het slachtoffer, zoals in het verhaal van David en Bathseba, of van Tamar en Amnon, of de dochter van Jeft, of Dina, de dochter van Jacob, of de naamloze vrouw uit Richteren 19, of koningin Vasthi. Deze slachtoffers zijn uit het verhaal 'weggeschreven' en een rol voor God is er voor haar niet. Met opzet noem ik hier alleen verhalen waarin vrouwen slachtoffer zijn. Er zijn natuurlijk meer verhalen waarin iemand slachtoffer van menselijk kwaad is, zoals Abel, Job, Isaäk die geofferd zou worden, Jacob en Esau die elk slachtoffer van de ander waren, Jozef, David (als slachtoffer van Saul), Daniël, en Jezus. Slachtoffers van menselijk kwaad kunnen zich in die verhalen herkennen (Ganzevoort, 2013b, p.26). Dit geldt echter alleen als de slachtoffers niet uit het verhaal verdwenen zijn, wat bij vrouwen nog weleens het geval is. Met uitzondering van Abel, is in de bovengenoemde voorbeelden te lezen hoe het hen verder vergaan is en hoe Gods rol daarbij was. In de eerder genoemde voorbeelden van vrouwen als slachtoffer, is dit niet het geval. Voor vrouwen geldt bovendien dat identificatie met een mannelijk slachtoffer in de Bijbel een vertaalslag vraagt, die soms lastig kan zijn. Het belangrijkste probleem is echter dat de rol van God in een aantal 'slachtofferverhalen' minstens discutabel is, of erg moeilijk kan zijn voor deze slachtoffers, namelijk daar waar God ingevoerd wordt als Degene die op de een of andere manier achter het kwaad zit (Isaäk, Job, Jezus). In de levensverhalen is te zien dat er verzet is tegen deze gedachte, maar dat er soms ook geworsteld wordt met de gedachte dat God (misschien) de aanstichter van het kwaad van de incest is of dat het net als bij Job met zijn medeweten gebeurt. Vooral in het Oude Testament is deze rol voor God terug te vinden, zowel in de geschiedenis van het volk Israël als bijvoorbeeld ook in de Psalmen. In de christelijke leer is deze gedachte scherp te vinden in de zondagen 9 en 10 van de Heidelbergse Catechismus waar gezegd wordt dat alles ons uit God Vaderlijke hand toekomt, ook de minder goede dingen. Intentioneel menselijk kwaad staat hier overigens niet bij. In het Nieuwe Testament komt deze rol voor God veel minder duidelijk naar voren. Deze mogelijke rol voor God behoort tot de vragen van de theodicee (*zie verder par.12.3.5.*).

Verhalen over seksueel misbruik van kinderen zijn er in de Bijbel niet te vinden, waardoor er niet de mogelijkheid is van rolovername (identificatie met de ander) en dus ook niet van rol-opname (anticiperen op de rol van God). Een adequate rol voor God ten aanzien van slachtoffers van menselijk kwaad, c.q. incest, zal dus meer in algemene zin, in de grote lijnen gevonden moeten worden. Dan zijn er in de eerste plaats de verbodsteksten uit Leviticus 18 en 20. Deze zijn expliciet en de straffen worden vermeld. Helaas ontbreekt hier wel het verbod op vader-dochter incest. Een afdoende verklaring hiervoor is niet te geven, er kan slechts naar geraden worden, waarbij een positieve, maar ook negatieve verklaring gegeven kan worden. Borst (1999, p.107 ev.) stelt voorzichtig dat bijbelverhalen met de boodschap dat dochters bezit van de vader waren, er wel op lijken te wijzen dat vaders ook in seksueel opzicht over de dochters konden beschikken.

Vervolgens is er een duidelijke lijn dat hoererij veroordeeld wordt, waarbij er een verschil is tussen het Oude Testament en het Nieuwe Testament. In het Oude Testament wordt vooral geoordeeld over de hoer (een vrouw), terwijl in het Nieuwe Testament de hoereerder, degene die hoererij pleegt, zowel man als vrouw, geoordeeld wordt. Seksueel misbruik is een van de vormen van hoererij en valt daarmee onder een oordeel. Duidelijke veroordeling van God kan dus impliciet wel gevonden worden en kan troostend en bevestigend zijn voor slachtoffers.

In de Bijbel wordt nauwelijks expliciet over kleine kinderen gesproken, maar wel over zwakken, verdrukten, armen en hen die geen recht gedaan wordt. In die categorieën vallen kinderen. Over hoe te handelen ten aanzien van deze categorieën is de Bijbel niet voor misverstand vatbaar: redden, recht doen, omzien, helpen, bevrijden. Dat is in de eerste plaats de taak van mensen. Jesaja 58:6 is hierbij de duidelijkste tekst: *“Is dit niet het vasten dat Ik verkies: de boeien der goddeloosheid los te maken, de banden van het juk te ontbinden, verdrukten vrij te laten en elk juk te verbreken?”*

Tegelijk wordt er vooral in de Psalmen gezegd dat God het voor deze groepen opneemt of zal opnemen, of wordt Hem daarom gesmeekt. Ook de boosheid van God wanneer dit niet in praktijk wordt gebracht, wordt duidelijk. Vooral bij de profeten is hierover te lezen, inclusief de strafaanzegging. Deze boosheid van God kan voor slachtoffers troostend zijn.

Deze rollen voor God, en/of de belofte daarvan, namelijk omzien, redden, helpen, recht doen, en bevrijden, zijn rollen die kunnen aansluiten bij de ervaring van het slachtoffer-zijn. Ook al heeft Hij niet gered van de incest, daarna kunnen deze rollen bevestigend, bemoedigend en hoopvol zijn. De verhalen spreken daar ook van. Regelmatig wordt verteld over zo'n rol van God, rechtstreeks of via mensen die daarin beeld van Hem zijn. Desondanks blijken deze mogelijke rollen voor God onvoldoende te zijn om haar verhaal in Gods verhaal met mensen te kunnen plaatsen. Misschien is de 'vertaalslag' die dan gemaakt moet worden van het algemene naar het specifieke, te groot daarvoor. Het is duidelijk dat bijbelverhalen over daders en slachtoffers, gericht zijn op daders en niet zozeer op de slachtoffers.

Een rol voor God als Degene die recht doet of zal doen, is een hele lastige rol. Allereerst is er hierbij sprake van een taal- en cultuurskloof tussen het spreken hierover in de Bijbel en het 21-eeuwse denken. Recht en gerechtigheid, waar hier in de levensverhalen over nagedacht of om gevraagd wordt, heeft in deze tijd vooral een juridische lading: ieder krijgt wat haar toekomt, verkeerde daden verdienen straf, goede daden verdienen beloning, er wordt recht gedaan aan wie onrecht leden. Hierbij gaat het om recht en gerechtigheid uitoefenen in de intermenselijke verhoudingen, waartoe mensen geroepen zijn. Dit aspect van recht en gerechtigheid is in de hele Bijbel aanwezig. Er is de hele Bijbel door de lijn dat God niet wil dat de ene mens de andere kwaad berokkent en dat Hij het opneemt voor de zwakken, de kwetsbaren, de gekwetsten, de machtelozen en degenen die geen recht wordt gedaan. Het begint al bij de duidelijke richtlijnen van God, zoals vooral weergegeven in de boeken Exodus, Leviticus en Deuteronomium. Bij de profeten in het Oude Testament is er de voortdurende aanklacht tegen onrecht en de oproep om recht te doen, met de aanzegging van Gods oordeel over hen die onrecht doen. Jezus' woorden en optreden staan in de lijn van deze profeten (Ganzevoort en Veerman, 2000). Gods woede over aangedaan onrecht of het nalaten van recht doen, wordt vooral ook bij de profeten duidelijk. Dit aspect van recht en gerechtigheid in de intermenselijke verhoudingen is zeker ook van toepassing wanneer in de Bijbel gesproken wordt over Gods gerechtigheid en zijn recht doen. Daarnaast echter wordt, wanneer er in de Bijbel gesproken wordt over Gods gerechtigheid en recht doen, vooral gedoeld op wat Hij doet vanuit zijn verbondstrouw (Berkhof, 2022, pp. 130 ev.). Dat betekent dan het volk redden van hun vijanden, de verbondsbeloften nakomen aan vooral de armen en rechtelozen, en, wanneer dat nodig was ook het volk straffen vanwege ontrouw aan het verbond. De eschatologische notie dat God (uiteindelijk) zal geven wat Hij beloofd heeft, namelijk herstel, redding en heil, wordt door Paulus (bijvoorbeeld in Romeinen 3) toegespitst op het uiteindelijke heil door de verzoenende dood van Christus voor allen die in Hem geloven (id.). Dat alles betekent dat een rol voor God als Degene die recht doet, complex is. Individueel recht doen aan dader en overlevende van incest is in de eerste plaats een zaak van mensen, maatschappij en kerk. God roept hen daartoe ook op (Micha 6:8). Tegelijk wordt er in de Bijbel wel gesproken over een God die recht doet aan ont-rechten, of wordt er tot Hem geroepen om recht met een beroep op zijn rechtvaardigheid en gerechtigheid (bijvoorbeeld in de Psalmen).

Hoewel recht en gerechtigheid een duidelijke lijn zijn door de hele Bijbel heen, lijken deze noties in de theologie overheerst te worden/zijn door de noties van schuld en vergeving (Ganzevoort, 2003). Dit werkt ten gunste van daders die met hun schuld naar God kunnen gaan, vergeving ontvangen en onbelast verder kunnen leven. Daarmee lijkt voor een slachtoffer God aan de kant van de dader te staan, zoals in meerdere verhalen ook blijkt (*zie ook par.12.4*). Feministische theologen hebben benadrukt dat de God van de Bijbel een God is die naast de onderdrukten staat, het voor hen opneemt en hen recht verschaft (Radford Ruether, 1983, pp. 20 ev.). Dit is het duidelijkste te zien in de profetische en messiaanse traditie (id.). Een theologie van recht en gerechtigheid en een verkondiging van een God die niet alleen

zonde in algemene zin, maar ook concreet kwaad ziet en niet zomaar voorbij laat gaan, zou slachtoffers van menselijk kwaad meer recht kunnen doen en hen bekrachtigen dan de leer van schuld en vergeving (Ganzevoort en Veerman, 2000; Ganzevoort, 2001a; Ganzevoort en Visser, 2007). Hetzelfde geldt voor de woede van God over kwaad en onrecht dat (aan)gedaan wordt. Deze rol voor God als Degene die recht en gerechtigheid doet, vraagt wel vertrouwen dat God is wie Hij zegt te zijn en doet wat Hij belooft. En juist het vermogen tot vertrouwen is zo vaak beschadigd door de incest. Bovendien is het niet te bedenken hoe Hij ooit recht kan of zal doen, als er in deze wereld geen recht werd gedaan en de dader al overleden is. Daarbij kan dan de dominante rol voor God van Genadige en Vergevende doen twijfelen aan zijn rechtvaardigheid. In sommige verhalen is hierover te lezen. In andere verhalen is te lezen dat zij het hele probleem van recht en gerechtigheid bij God zelf hebben kunnen neerleggen en daarmee loslaten. Daar spreekt (hersteld) vertrouwen uit.

Wanneer er gevraagd wordt naar een rol voor God ten aanzien van een beschadigd mens, komt als eerste de tekst uit Jesaja 42:3 naar voren, een tekst die meerdere keren in de verhalen genoemd is en die als troostrijk ervaren is: *“Het geknakte riet zal hij niet verbreken en de kwijnende vlaspit zal hij niet uitdoven”*. Het gaat in deze tekst om de knecht des Heren. In Matth. 12: 15-21 wordt gezegd dat deze profetie vervuld is in Jezus (zie verder par.12.3.3.). In heel veel bijbelgedeelten, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament, wordt gesproken over God die barmhartig is, die zich ontfermt of met ontferming bewogen is, die goedertieren is. Al in Exodus (34:6) benoemt God zichzelf als barmhartig en genadig, lankmoedig, groot van goedertierenheid en trouw. In Deuteronomium (4:31) wordt dit nog eens bevestigd: *“Want de Here uw God is een barmhartig God”*. Ook in bijvoorbeeld Jona 4:2 komen al deze eigenschappen van God samen als Jona zegt: *“Want ik wist dat Gij een genadig en barmhartig God zijt, lankmoedig, groot van goedertierenheid en berouw hebbend over het kwaad”*. In het boek Jesaja noemt God zichzelf ‘Ontfermer’ (Jes.54:10): *“(..) maar mijn goedertierenheid zal van u niet wijken en mijn vredesverbond zal niet wankelen, zegt uw Ontfermer, de Here”*. De rol van God als de Barmhartige bij uitstek, als Degene die Zich ontfermt, kan voor een beschadigd mens troostend en bemoedigend zijn. Deze rol kan passen bij die van haar, waardoor het mogelijk is dat haar levensverhaal, met de incestervaring en de gevolgen daarvan, een plaats kan krijgen in Gods verhaal met mensen. Deze rol zou mogelijk ook kunnen passen bij haar rol als slachtoffer, ook al komt het slachtoffer-zijn niet expliciet in beeld in de Bijbel. Als deze beide rollen, die van God als de Barmhartige en Ontfermer en die van haar als slachtoffer, bij elkaar kunnen aansluiten, dan is voor haar als slachtoffer een ontmoeting met God mogelijk die hielend kan zijn.

Opvallend is dat in de verhalen wel de troostende nabijheid van God vermeld wordt, of het troostende weten dat God haar kent en ziet, maar niet een specifieke aparte rol voor God als Trooster. Toch komt die rol wel voor in de Bijbel, in meerdere teksten in Jesaja (40:1, 49:13,

51:12, 52:9, 61:2, 66:13), in het Johannes evangelie waar over de Heilige Geest als de Trooster gesproken wordt, zo ook in 2 Cor.1:4 en 7:6 en 13, in 2 Tess.2:16 en 17. Misschien worden deze teksten als te specifiek van aard opgevat, zodat ze moeilijker toepasbaar zijn in het eigen leven, of is de rol van God als Trooster te ‘gemakkelijk’ en te weinig helpend.

Concluderend zal het duidelijk zijn dat er in de christelijke leer, de verkondiging en het pastoraat een grote(re) roldifferentiatie voor God noodzakelijk is, en mogelijk is. Alle bovengenoemde rollen, die helpend en helend kunnen zijn voor slachtoffers van menselijk kwaad, worden in de Bijbel ook gevonden. Daarbij moet er wel aandacht zijn voor het risico van rolfragmentatie, dat de ene rol van God gescheiden wordt gehouden van de andere rol. In de volgende paragraaf zal gesproken worden over de risico's die samenhangen met dominante rollen voor God, waaronder het teveel ruimte innemen ten koste van andere mogelijke rollen. Dit risico is er niet alleen voor de Vaderrol, maar ook voor de dominante rol van God als de Vergevende (of de Straffende). Daarnaast zal er veel aandacht moeten zijn voor namen voor God die weliswaar een rol weergeven, maar waarbij de metafoor onbegrijpelijk, van betekenis veranderd, ontkracht of bedreigend (geworden) is. Ten slotte moet gezegd worden dat aan de godsbeelden zoals deze voorkomen in de verhalen van groep D (*par. 9.3.4.*) geen enkele rol gegeven wordt met betrekking tot de incestervaring en/of het proces van herstel en posttraumatische groei.

12.3.2. God de Vader

God als Vader is een aspect van godsbeelden, waarin een relatie en een functie worden uitgedrukt (*par. 6.8.1.4.*). Zowel het beeld als de taal roepen sterke associaties met de aardse vader op. Daarmee is het beeld van God als Vader een zeer krachtige analogie. In de verhalen is allereerst te zien dat, hoe het Vaderbeeld ook gewaardeerd werd, er vrijwel altijd een vergelijking gemaakt werd met de aardse vader. Dit bevestigt het grote psychologische risico dat dit beeld voor God met zich meebrengt. In een deel van de verhalen was er sprake van gelijkgeschakeling van vader en Vader en/of omkering van de analogie. De misbruikende vader werd beeld voor God de Vader. In een ander deel werd God de Vader juist als tegenovergesteld aan de aardse vader neergezet of verving Hij deze. Waar er wijziging plaatsvond van een negatieve naar een positieve waardering van het Vaderbeeld voor God, was de belangrijkste factor het verbreken van de koppeling tussen vader en Vader. In alle verhalen waren beide belangrijke aspecten van vaderschap aan de orde, namelijk de relatie tussen vader en kind, en de functies van een vader. Deze groep verhalen bevestigt hiermee voor een deel wat in de (vroeg) incestliteratuur beschreven werd als een verwarrende vervlechting van het Vaderbeeld voor God met de aardse vader. Voor een ander deel laat deze groep juist een heel ander beeld zien, namelijk dat het beeld van God als Vader positief kan bijdragen aan adequate religieuze coping door de mogelijkheid van vervanging van de aardse vader (of ouders zelfs) door God als Vader. In de tweede plaats laat dit onderzoek zien dat problemen met het Vaderbeeld voor

God, of de ondersteuning door dat beeld, ook voorkomen waar er anderen dan de vader da-ders zijn. Ook in die verhalen is er sprake van het Vaderbeeld voor God als vervanging voor de eigen ouders, of van het afwijzen van dit beeld omdat God als Vader niet die functies van zorgen, beschermen en liefhebben uitoefende die bij het vaderschap horen. Het Vaderbeeld voor God bij incestoverlevenden werkt dus, vanuit psychologisch perspectief, complexer dan vroeger voorgesteld werd.

In theologisch opzicht is er ook sprake van een risico aan het beeld van God als Vader. Het is namelijk een zeer dominant beeld geworden in de christelijke leer, dat tevens allerlei associaties uit de menselijke werkelijkheid met zich meegebracht heeft en nog meebrengt. Hoewel in de meeste verhalen niets verteld wordt over hoe dit Vaderbeeld voor God is overgedragen, is de realiteit van de theologische risico's (omkering van de analogie, maximale expansie en minste verandering) bij dit dominante beeld voor God wel te zien. Het duidelijkste is dit in de verhalen waarin het Vaderbeeld voor God strijdig is met wat er over de godsbeelden wordt verteld. Dit kunnen positieve Vaderbeelden zijn, naast problemen met andere aspecten van de godsbeelden (bijvoorbeeld de relationele dimensie), of aspecten van het Vaderbeeld die positief gewaardeerd worden terwijl dezelfde aspecten in de godsbeelden problemen geven, of ook een negatieve waardering voor het Vaderbeeld terwijl er wel verteld wordt over positieve aspecten van de godsbeelden. Het is ook te zien in die verhalen waarin er duidelijk schade aan de godsbeelden is ontstaan door de incest, maar waar het Vaderbeeld niet beschadigd is. De conclusie kan zijn dat in al deze verhalen de analogie van God als Vader los gezet is van andere analogieën voor God, tot in de schade en herstel toe. Dit kan positief uitwerken, namelijk waar God als Vader kan geven wat nodig is in religieuze coping, als andere analogieën dit niet kunnen of niet aanwezig zijn. De wet van de maximale expansie kan dus een positieve kant hebben. Tegelijk is dat ook het risico, namelijk wanneer dit beeld aan betekenis verliest. Dan zijn er minder of geen andere analogieën voorhanden. De wet van de minste verandering laat zich ook zien in de verhalen. Enerzijds in positieve zin, namelijk waar het Vaderbeeld positief was en bleef, ondanks soms de schade die er wel aan de godsbeelden was toegebracht. Anderzijds ook in sterk negatieve zin, namelijk een Vaderbeeld dat niet op één lijn met positieve of weer positief geworden godsbeelden te krijgen is, wat zich veel moeizamer laat wijzigen dan het godsbeeld, of waar mee geworsteld wordt of dat noodgedwongen afgewezen moet worden. Dan is het Vaderbeeld een belemmering bij het behoud of verkrijgen van een relatie met God.

Behalve dat de dominantie van het Vaderbeeld risico's met zich meedraagt, is er ook nauwelijks roldifferentiatie in theologische zin bij dit beeld mogelijk. In het gewone leven is het mogelijk dat er een variatie aan vaderbeelden ontstaan is, wanneer andere vaders ontmoet worden en gezien en ervaren wordt dat die anders zijn dan de eigen vader. Ook ontwikkelingen in de maatschappij, waarbij de rollen van vaders veranderen, kunnen zorgen voor differentiatie in vaderbeelden. Het Vaderbeeld voor God zoals dat in Bijbel weergegeven wordt, geeft echter weinig mogelijkheden tot roldifferentiatie. In het Oude Testament is de Vader-naam bij uitstek verbonden aan de relatie tussen God en zijn volk en wordt deze vergeleken

met de relatie tussen de vader en zijn kind, maar wel zoals die bestond in de toenmalige (patriarchale) cultuur, een autoritair vaderschap (zie verder par.6.8.1.4.). In het Nieuwe Testament geeft de VADERnaam allereerst en vooral de bijzondere en unieke relatie tussen Jezus en God weer (Berkhof, 2002, pp. 278 ev.; van den Brink en van der Kooi, 2012, p.125). Jezus spreekt dan ook altijd over 'uw Vader' en 'Mijn Vader', om het verschil in relatie aan te geven (Flusser, 1991, p.57). Pas vanuit deze relatie van Jezus tot zijn Vader ontwikkelt zich de aanspraak 'Vader' voor God die door gelovigen gebruikt mag gaan worden. Deze aanspraak wordt al in het Nieuwe Testament verzelfstandigd (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.125). Jezus leerde over het karakter van God als Vader en hoe God als Vader omgaat met mensen. Het motief van de liefde domineert daarin. Daarbij gaat het echter steeds om volwassen mensen en hun relatie tot God, ook waar God de Vader vergeleken wordt met aardse vaders (zoals bijvoorbeeld in de gelijkenis van de verloren zoon). Bij Paulus komen de woorden 'kind' en 'kinderen' naar voren als het gaat om het aanspreken van God als Vader, in het geloof dat Hij onze Vader wil zijn door het werk van Christus. Die bewoordingen kunnen leiden tot gelijkschakeling van het Vaderschap van God met het vaderschap (in onze tijd) over de eigen (jonge) kinderen. En dan kan het Vaderschap dus ook verkeerd ingevuld worden, namelijk zoals het functioneerde in bijbelse tijden, ook in Jezus' dagen, in de patriarchale cultuur. Jezus' relatie tot zijn Vader was echter anders en niet te vergelijken met die van een vader tot zijn (jonge) kind. Daarom is de relatie tussen gelovigen en God, als 'kinderen' van de Vader, eveneens niet te vergelijken met die van een vader en zijn kinderen. De VADERnaam voor God is een relationele term en drukt de toewending van God in liefde en zorg naar de mens uit (van Gennep, 1989, p.351). Wanneer daar de nadruk op komt te liggen, en niet op de vader-kind relatie die onontkoombaar associaties met zich meebrengt van hoe een vader omgaat met zijn (jonge) kinderen, dan is er de mogelijkheid om de patriarchale connotaties die kleven aan het bijbelse vaderbeeld te vermijden en meer roldifferentiatie in het Vaderbeeld voor God aan te brengen.

In deze groep verhalen is te zien dat de psychologische risico's en de theologische risico's die kleven aan het dominante beeld voor God als Vader duidelijk aanwezig zijn en elkaar versterken.

Openbaring (door God van zichzelf in de Bijbel, maar met een sterke psychologische menselijke ervarings- en interpretatiecomponent) en ervaring schuren of botsen, maar openbaring kan ook dienen als vervanging van ervaring. In de huidige tijd, waarin de vaderrol zo anders is geworden dan die was in bijbelse tijden, waarin de gezinsstructuren veel complexer en diffuser zijn geworden, én waarin er zoveel bekend is over huiselijk en seksueel geweld waar vaders ook een aandeel in hebben, is het misschien beter om het Vaderbeeld voor God minder dominant te laten zijn en minder gekleurd of ingevuld door associaties uit voorbije tijden. Dat betekent een theologische heroverweging van het bijbelse spreken over God als Vader, hoe dat gestalte heeft gekregen in de christelijke leer en verkondiging, en hoe dit anders zou kunnen zodat het Vaderbeeld voor God ook in de huidige tijd een zinvolle analogie kan zijn.

12.3.3. Jezus

In de verhalen neemt Jezus een bijzondere plaats in. Er wordt nauwelijks negatief over Hem gesproken, het beeld van Hem heeft zelden gedeeld in de schade die incest toebracht aan de godsbeelden en Hij heeft een bijzondere en gedifferentieerde rol in de verhalen. Centraal staan zijn liefde, zijn nabijheid en de relatie met Hem. Door Hem of via Hem is er wijziging of verdieping van het godsbeeld mogelijk, Hij heeft een duidelijke rol als heler van gevolgen van incest en met betrekking tot (herstel van) het geloofsleven, en Hij heeft de rol van Redder en Verlosser van zonden. Al deze rollen zijn in de Bijbel terug te vinden, in de beschrijvingen van zijn leven op aarde, in de woorden die Hij sprak, in zijn lijden en sterven en zijn opstanding. In deze rollen die aan Jezus gegeven worden in de verhalen, zijn ondersteunende aspecten van godsbeelden die in de verhalen genoemd worden terug te zien, namelijk de liefde en de nabijheid van God en God als Helper. Hierin komen de rollen voor God en voor Jezus overeen, al komen ze in de meeste verhalen niet gekoppeld voor. Hoewel Jezus in theologische zin ook God is, namelijk de tweede Persoon van de Triniteit, functioneert Hij in de verhalen vrijwel geheel onafhankelijk van de godsbeelden en van de andere twee Personen van de Triniteit, God de Vader en God de Heilige Geest. Bovendien blijkt het beeld van Hem nauwelijks geraakt te zijn door de incest. Dat geeft voor het pastoraat aan vrouwen met een incestervaring natuurlijk mogelijkheden, zoals ook uit de verhalen blijkt.

Allereerst kan aan Jezus gezien worden wie en hoe God is. Bijbels gezien is dat ook terecht: *“Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien”* (Joh.14:9). Van den Brink en van der Kooi (2012, p.349) zeggen dat bij de naamgeving (Jeshua=God redt) God en Jezus volstrekt met elkaar verbonden werden. Christologie laat enerzijds zien wie Jezus is, namelijk God met ons, en anderzijds ook wie de God van Israël is (id.). Wie iets over God wil zeggen, kan niet meer om Jezus heen (id.). Bij deze uitspraak gaat het uiteraard over de christelijke God. De inhoud van wat Jezus doet, is leven schenkende nabijheid en vergevende liefde (id. p.403). In zijn leven wordt de bevrijdende, herstellende en leven brengende werkelijkheid van God zichtbaar (id., p. 430 ev.). Jezus vertegenwoordigt de liefdestrouw en de genade van God voor mensen die aan schuld en verderf ten prooi zijn (Berkhof, 2002, p. 281).

Uit de verhalen blijkt hoe Jezus ook als de Nabije ervaren wordt, in zijn mens-zijn en/of in zijn God-zijn. In zijn leven, zoals weergegeven in de Bijbel, wordt dit duidelijk en deze nabijheid culmineert in de belofte van zijn nabijheid tot aan het eind der tijden: *“En zie, Ik ben met u al de dagen, tot aan de voleinding der wereld”* (Matth.28:20). Paulus bevestigt dit nog eens in Rom.8:35-39 *“Wie zal ons scheiden van de liefde van Christus? (..) Want ik ben verzekerd dat noch dood noch leven, noch engelen noch machten, noch heden noch toekomst, noch krachten, noch hoogte noch diepte, noch enig ander schepsel ons zal kunnen scheiden van de liefde Gods, welke is in Christus Jezus onze Here”*. Bij de bespreking van de rollen voor God (par.12.3.1.) kwamen al de rollen van Barmhartige en Ontfermer naar voren, maar ook de opdracht van God om te zien naar de ‘zwakken’ en zijn woede als dat niet gebeurt. In Jezus komen al deze rollen herkenbaar terug. Als in de evangeliën verteld wordt hoe Jezus handelde, dan is duidelijk

dat Hij inderdaad geen enkele keer de ‘zwakke’, in welke zin dan ook, harde verwijten maakte, maar ze opzocht en altijd ‘met ontferming bewogen werd’, het voor haar/hem opnam en heelde wat ‘gebroken’ was: de hoofdman van Kapernaüm die zichzelf niets waard vond (Matth.8), de weduwe van Naïm (Luc.7), Martha en Maria die Lazarus verloren (Joh.11), de schare mensen als schapen zonder herder (Matth.9:36), de kleingelovige discipelen (Matth.8:23-26), de Kananese vrouw (Matth.15: 21 ev.), de kinderen die bij Hem gebracht werden (Matth. 19:13 ev.), de vrouw die Jezus zalfde met mirre (Matth. 26: 6 ev.; Luc. 7: 36 ev.), Zacheüs die door iedereen gemeden werd (Luc.19), de vader van de bezeten jongen, die zijn geloof onvoldoende vond (Marc. 9: 14 ev.), de overspelige vrouw (Joh. 8: 1-11), het bruidspaar te Kana dat geen wijn meer had (Joh. 2), Nicodemus die overdag niet durfde (Joh.3), de blindgeborene die uit de synagoge gezet werd (Joh. 9), Hij neemt het op voor zijn discipelen die door de Farizeeërs aangevallen worden voor het aren plukken op de sabbat (Matth. 12), de vele genezingen, Petrus die Hem verloochende, Thomas die niet kon geloven in de opstanding, Maria Magdalena die verdronk in haar verdriet. Het zijn allemaal voorbeelden van wat Jesaja mocht zeggen over God: *“Het geknakte riet zal Hij niet verbreken en de kwijnende vlaspit zal Hij niet uitdoven”*.³⁰ Het beeld dat Jezus van zichzelf gaf als de Goede Herder (Matth.17:12-14; Jes.40:11) maakt duidelijk dat het Hem, net als God, altijd in de eerste plaats gaat om wie ‘verloren’ is, in welke zin dan ook. Jezus is daarmee de belichaming van waartoe God al in het Oude Testament voortdurend opriep: *“Barmhartigheid wil Ik en geen offerande”* (Matth.12:7, Hosea 6:6, 1 Sam. 15:22). Berkhof (2012, p. 294) zegt dat God Zich in Jezus tot twee groepen mensen richtte, namelijk tot de schuldigen met het woord van vergeving (Luc. 19:10) en tot de ongelukkigen met de daad van de barmhartigheid. Beide hebben tot doel Gods genadige toewending tot de mens te tonen en haar/hem een vrij en gelukkig mens te maken (id.). In Lucas 4: 18 vat Jezus zijn komst en dienst samen met een aanhaling van woorden uit Jesaja 61: 1 en 2, *“(..) Hij heeft Mij gezonden om een blijde boodschap te brengen aan ootmoedigen, om te verbinden gebrokenen van hart, om voor gevangenen vrijlating uit te roepen en voor gebondenen opening der gevangenis (...)”*. Deze rollen voor Jezus als de Nabije en de Ontfermer, als Degene die liefheeft en helpt, komen sterk naar voren in de religieuze ervaringen waarover verteld wordt.

Bij Jezus is ook duidelijk hoe Hij kinderen ziet en met hen omgaat: zij hebben bij Hem voorrang en worden gezegend (Marc.10: 13-17). Er is een uitspraak van Jezus die in alle drie de synoptische evangeliën voorkomt (Matth.18:6, Marc. 9:42 en Luc. 17:2), waarin Hij nadrukkelijk waarschuwt om niet tegen ‘deze kleinen’ te zondigen, waarmee ook kleine kinderen bedoeld zijn: *“Maar een ieder die één dezer kleinen die in Mij geloven tot zonde verleidt, het zou beter voor hem zijn dat een molensteen om zijn hals was gehangen en hij verzvolgen was in de diepte der zee”*. Voor wie als kind slachtoffer werd van menselijk kwaad, kan dit troostend zijn en be-

30 Binnen de breedte van theologie bestaat er kritiek op dit vervullingsdenken. Ik laat me echter vooral leiden door de hoofdstroom binnen het traditionele christendom en de daarbij behorende dogmatieken. Vrijwel alle verhalen bevinden zich binnen die traditie, zeker waar het de jeugd betreft. Zie ook noot 33.

vestigen dat God (in Jezus) dit kwaad ook als kwaad ziet, waarmee dit bevrijdend kan werken ten aanzien van het slachtoffer en haar woede over de incest legitimeren.

Daarnaast blijkt uit de verhalen dat Jezus als mens zich ook leent voor identificatie, namelijk als iemand die zwakte kende, en lijden dat door mensen aangedaan werd, die verdriet had, angst en eenzaamheid kende. In Hebr. 4: 15 wordt dit nog eens benadrukt *“Want wij hebben geen hogepriester, die niet kan medevoelen met onze zwakheden (..)”*. Deze identificatie komt vooral (maar niet alleen) voor in de verhalen waarin het traditionele christelijke godsbeeld is afgewezen. Het kan zijn dat in de andere verhalen Jezus' lijden toch het meest gekoppeld wordt aan de notie van zijn lijden tot verlossing van zonden en dat daarmee zijn lijden als mens onder de mensen uit beeld is geraakt. Herkenning door identificatie kan ondersteunend werken, zelfs als er geen complementaire rol voor God daarbij gevonden kan worden. Een complementaire rol voor God ten aanzien van het lijden van Jezus aan het kruis, kan problemen geven, zoals in twee verhalen te lezen is. Echter de problemen met de kruistheologie zoals de feministische theologie deze aangekaart heeft (zie par. 6.8.1.3.), is in de andere verhalen waar gesproken wordt over Jezus lijden en sterven niet aanwezig. De redding en verlossing van de zonden domineert dan, of Jezus als mens en identificatiefiguur.

Ten slotte kan voor vrouwen in het algemeen bij Jezus iets gezien worden dat bemoedigend kan werken voor haar identiteit bij God, namelijk in hoe Hij omging met vrouwen. Dit kan positief uitwerken voor het zelfbeeld. Waar de rol van vrouwen in het Oude Testament, gelezen door een hedendaagse vrouwelijke bril, als afhankelijk, ondergeschikt, van geen belang of negatief gezien kan worden, doorbreekt Jezus soms de heersende opvattingen van wet en cultuur ten positieve van vrouwen (van den Brink en van der Kooi, 2012, p. 430)³¹. De bloedvloeiende vrouw (Matth. 9:18-22) wordt niet bestraft vanwege het overtreden van de reinheidswetten, maar genezen. De heidense (Kananese) vrouw wordt geprezen om haar geloof en vasthoudendheid en krijgt waar ze om vraagt (Matth. 15:21-28). In Matth. 19:9-11 scherpt Jezus de echtscheidingsregels aan, die daarmee gunstiger voor vrouwen worden. Hij spreekt met een Samaritaanse vrouw, in dubbel opzicht een uitgestotene (Joh. 4) en maakt zich aan haar bekend als de Messias. De overspelige vrouw wordt niet veroordeeld (Joh. 8). De schoonmoeder van Petrus en Maria Magdalena waren vrouwen die genezen werden en bleken dus net als mannen van waarde te zijn voor Hem. Vrouwen dienden Hem (Luc.8), vrouwen bleven ook bij

31 Binnen de feministische theologie is er kritiek op deze visie op Jezus als iemand die heersende opvattingen doorbrak ten gunste van vrouwen (Kalsky, 2000, pp. 121 ev.). Hoewel binnen de feministische theologie in eerste instantie de interpretatie van Jezus' houding ten aanzien van vrouwen als bevrijdend voor hen en als bevestiging van de gelijkwaardigheid van vrouwen en mannen omarmd werd, werd later onderkend dat dit een anachronistische projectie naar het verleden was en een poging om de feministisch-christelijke identiteit te verankeren in Jezus' houding(id.). Bovendien kenmerkt dit denken zich door een tegenstelling tussen jodendom en christendom (het jodendom was vrouwenonvriendelijk en het christendom niet), maakt het Jezus los van zijn Jood-zijn en kan het leiden tot antijudaïsme (id.). In het kader van dit onderzoek ga ik op deze theologische discussie niet verder in. Zoals eerder gezegd (noot 5, p.25) volg ik op systematisch-theologisch vlak de dogmatiek van Berkhof en van Van den Brink en van der Kooi.

het kruis bij Hem (Matth.28), vrouwen waren de eerste getuigen van de opstanding (Matth.28).

Concluderend kan gezegd worden dat in Jezus ondersteunende en helende rollen voor God voor slachtoffers van intentioneel menselijk kwaad en voor beschadigde mensen, concreter worden.

Openbaring (in de Bijbel) en ervaring van Jezus sluiten in de verhalen bij elkaar aan of kunnen heilzaam met elkaar verbonden worden. Voor het pastoraat betekent dit dat in en door Jezus geprobeerd kan worden om, waar nodig, de godsbeelden te corrigeren of aan te vullen. Door de grote differentiatie in rollen die er voor Jezus zijn in de verhalen, maar ook door de vele aspecten van zijn leer en leven zoals die in de Bijbel zijn weergegeven, kan gezocht worden naar een rol voor Jezus die complementair is aan haar rol als slachtoffer en beschadigd mens. Wanneer die gevonden kan worden, dan kan haar verhaal een plaats krijgen in Gods verhaal, via Jezus. Bovendien kan haar identiteit als vrouw in relatie tot God, via Jezus optreden, versterkt worden.

Een laatste opmerking van theologische aard: bij de rollen die aan Jezus gegeven worden in de verhalen, is ook de rol van Redder en Verlosser van zonden. Dit behoort tot de kern van de christelijke theologie en is bijbels gefundeerd (zie bijvoorbeeld de bespreking van de persoon van Jezus bij van den Brink en van der Kooi, 2012, pp.347 ev.). Van de andere rollen voor Jezus die zoals hiervoor vermeld, te lezen zijn in de Bijbel en als ondersteunend ervaren kunnen worden, ben ik echter alleen bij Berkhof (2002, p.273) iets tegengekomen als hij beschrijft hoe Jezus zich speciaal geroepen wist om aan hen die wanhoopten aan hun toetreding tot Gods koninkrijk, de goede tijding van hun aanvaarding door God aan te zeggen en dat Hij zich daarom speciaal richtte tot de zieken, zondaren, armen, kinderen, en heidenen. *‘Hij nodigde hen uit tot een leven met God dat door de genade en de liefde werd bepaald en niet door prestatie en loon of bepaalde wetsvoorschriften’* (id.). Bij Berkhofs beschrijving van het unieke van het Zoonschap van Jezus komt dit element weer terug als hij spreekt over Jezus’ beheersing van natuurkrachten *‘vooral van de destructieve krachten van ziekte en bezetenheid die het mens-zijn bedreigen’* (Berkhof, 2002, p. 281). In deze korte stukjes van Berkhof komt een ander, meer ‘aards’, aspect van het leven van Jezus naar voren en dat aspect wordt herkend in de verhalen van sommige respondenten. Berkhof (2002, p.285) verwijst hierbij naar de christologische strijd van vooral de 4^e tot de 7^e eeuw (met langdurige uitlopers daarna), waarin er geworsteld werd met de verhouding tussen Jezus’ waarachtig God zijn en zijn waarachtig mens zijn. Waar het ene meer nadruk kreeg, liep het andere kans om onderbelicht te blijven, en andersom. Dat kan een reden zijn waarom bijvoorbeeld in de dogmatiek van Van den Brink en van der Kooi (2012) niets terug te vinden is van Jezus’ rol als mens in relatie tot andere mensen. Voor de verkondiging kan hetzelfde gelden. Daarmee wordt dan wel de rol van Jezus versmald, met als gevolg dat er een beperking van complementrollen voor mensen ontstaat. In de verhalen is te zien dat juist de differentiatie van rollen voor Jezus die respondenten gevonden hebben in de Bijbel of ervaren hebben in hun leven, meerdere mogelijkheden geven voor een ontmoeting met Jezus (en daarin soms ook met God) en helend kunnen werken.

12.3.4. De Heilige Geest

De Heilige Geest, als derde Persoon van de Triniteit, komt maar weinig voor in de verhalen. De Geest functioneert los van de andere twee Personen van de Triniteit. In tegenstelling tot het beeld van God de Vader, komt dit niet door de dominantie van het beeld, maar door het volkomen anders zijn van dit beeld. In de verhalen wordt als positief benoemd dat Hij/Zij gelukkig geen Persoon is en zeker niet mannelijk, maar abstracter. De Geest functioneert dan als positieve tegenhanger van een persoonlijk godsbeeld dat afgewezen wordt of waar men moeite mee heeft. Als tweede positieve kenmerk van de Geest wordt genoemd dat Hij/Zij nabij of dichtbij is, en/of in jezelf. Hier heeft de Geest het (gewenste) positieve aspect van godsbeelden, namelijk nabijheid en is tegelijk de tegenhanger van een godsbeeld dat gekarakteriseerd werd door afstand. Als derde kenmerk komt naar voren het actieve handelen van de Geest ten aanzien van het geloof en ten aanzien van het dagelijkse leven (met de moeiten). Hierin is de Geest dan duidelijk identiek aan het aspect van het actief handelen van de godsbeelden. De Geest is de 'uitvoerder' ervan. De Geest drukt de actieve tegenwoordigheid van God uit (Berkhof, 2002, p.318).

In de Bijbel is er in het Oude Testament al sprake van de Geest van God (zie bijvoorbeeld Gen.1:1; Num. 11:24 ev.; 1 Sam. 10: 6 en 16:13; Joël 2:28-32). De Geest brengt leven en bevrijding, zij is adem, wind, kracht en betekent zegen (van den Brink en van der Kooi, 2012, pp.447 ev.). Zij is vaak verbonden met profetie en de persoonlijke bekrachtiging met de Geest werkt bevrijdend voor de hele gemeenschap of het hele volk (id.). In het Nieuwe Testament speelt de Geest een grote rol in het leven van Jezus: bij zijn geboorte, zijn doop, de verzoeking in de woestijn, in zijn spreken en handelen, na zijn opstanding. Op en na de eerste Pinksterdag is er veel sprake van de Geest en zijn werking in het leven en geloof van vele mensen. De Geest woont in de gelovigen (Rom.8:9), getuigt van Jezus en zijn werk (Joh. 14:15-31 en 16:5-15), geeft gaven en vrucht van geloof, spreekt en handelt. De Geest heeft dan persoonlijke trekken gekregen, betreft de gemeenschap en individuele mensen op Zoon en Vader, geeft vernieuwing van het leven en sticht een wereldwijde gemeenschap van gelovigen (van den Brink en van der Kooi, 2012, pp.450 ev.). In de verhalen zijn deze rollen terug te vinden.

In het Nieuwe Testament wordt de Geest (ook) vaak beschreven als een Persoon met wie de relatie verbroken kan worden door Hem te bedriegen (Hand.5:3), te verzoeken (Hand.5:9), zich tegen Hem te verzetten (Hand.7:51), te bedroeven (Ef.4:30), Hem uit te doven als een vuur (1 Tess.5:9) of door Hem te lasteren (Matth.12:31,32 en Matth.3:29) (Noordegraaf e.a., 2005, p.175). Dit beeld van de Geest als Persoon is in de verhalen niet aanwezig, in ieder geval niet zoals God als Persoon gezien wordt.

Het woord 'Geest' leent zich taalkundig niet echt voor een voorstelling als persoon, al zit er in de handelingsaspecten zoals die in de verhalen naar voren komen, wel een 'persoonlijke' kleuring.

De nabijheid, de inwoning en het handelen van de Geest zoals daar in de verhalen over geschreven wordt, sluiten aan bij bijbelse beschrijvingen. Openbaring (in de Bijbel) en ervaring komen daarin met elkaar overeen.

In het traditionele christendom is er (te) weinig concrete aandacht geweest voor de Geest (Berkhof, 2002, p. 63, 319; van den Brink en van der Kooi, 2012, p.445). Door allerlei oorzaken is er sinds het midden van de vorige eeuw weer een hernieuwde belangstelling voor de Geest (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.474 ev.), waarbij er (o.m.) ook aandacht kwam voor de concrete ervaringen van de nabijheid en bevrijding als effecten van het werk van of de vervulling met de Geest en die hun uitwerking hadden of moesten hebben in het leven in deze werkelijkheid (id.). Dit aspect werd een belangrijk element in de verschillende vormen van de bevrijdings- of contextuele theologie (id.). Voor mensen die om wat voor reden ook problemen hebben met het (oude) godsbeeld van een mannelijk Persoon die heilig en onbenaderbaar is en ver weg in de hemel troont, is het beeld van de Heilige Geest een mogelijkheid om toch een relatie met God te verkrijgen of te behouden, en/of het godsbeeld te wijzigen of aan te vullen. Kennis van de Geest, zijn/haar aanwezigheid en bevrijdende werk, kan bemoedigen als God niet ervaren wordt. De Geest geeft de mogelijkheid om een vrouwelijk aspect aan de Triniteit toe te voegen (het Hebreeuwse *ruach* is vrouwelijk en het Griekse *pneuma* is onzijdig), om het godsbeeld een abstractere vorm te geven en om dit dichtbij te krijgen of te houden. Binnen de feministische theologie is er gewezen op de gestalte van vrouwe Sophia, als verpersoonlijking van Gods wijsheid, zoals deze voorkomt in de joodse en vroegchristelijke wijsheidsliteratuur, zoals bijvoorbeeld in Spreuken 8 en 9 (Kalsky, 1998, 2000)³². McGrath (1997, p.264) noemt deze Wijsheid een van de drie personificaties van God in het Oude Testament (naast het Woord en de Geest). Deze Wijsheid, altijd een vrouwelijk figuur, wordt getekend als handelend in de schepping (id.). McGrath verwijst hierbij naar gedeelten uit de boeken Spreuken en Job. Ten slotte kan het werk van de Geest, in de vernieuwing van de mens, hoop geven, zowel in geloofsoptocht als voor het leven in het hier en nu. Voor deze vernieuwing wordt ook wel het woord heiliging gebruikt, dat echter door de verkeerde associaties die het oproept zowel door Berkhof (2002, pp. 441 ev.) als door van den Brink en van der Kooi (2012, pp.616 ev.) wordt afgewezen. Berkhof gebruikt liever het woord vernieuwing en van den Brink en van der Kooi kiezen voor transformatie. Over de inhoud zijn zij het eens. De Geest is de motor van de vernieuwing en mensen worden vernieuwd tot een leven gericht op God, de naaste en de wereld. Over deze vernieuwing is in veel verhalen te lezen.

Ter afsluiting van de reflectie op God de Vader, Jezus en de Heilige Geest citeer ik van den Brink en van der Kooi (2012, p.453): *‘We komen met God in aanraking in de Vader die ons schiep, in de Zoon die mens geworden is, en in de Geest die ons levend maakt en transformeert. God is*

32 Hoewel Sophia niet als godin naast (de mannelijke) JHWH functioneerde, was er wel invloed van de omringende godinnencultussen op dit beeld merkbaar (Kalsky, 2000, pp. 69 ev.). Exegeten stellen dat in het vroege christendom deze Sophia, als verpersoonlijking van Gods wijsheid, een belangrijke rol speelde (Kalsky, 1998, pp.91-93). Sommigen menen dat de oudste christologie een Sophia-christologie was, Jezus als gezant van Sophia of als haar incarnatie (Kalsky, 1998, pp.91-93; 2000, pp.69 ev.). Hiermee kan het exclusieve beeld van een mannelijke Vader-God met de mannelijke Zoon (Jezus) doorbroken worden en verbonden worden met de vrouwelijke elementen waar Sophia voor staat, zoals de menselijke ervaring inbrengen, zoeken naar verbinding, medelijdende liefde en vernieuwende kracht (Schroer en Johnson, in: Kalsky, 1998, pp. 91-93, en in: Kalsky, 2000, pp. 69 ev.).

niet alleen boven ons (God de Vader) en met ons (Jezus), maar ook in ons (de Heilige Geest).’ In de verhalen en in de reflectie daar op, is te zien dat die ‘God boven ons’ problemen kan geven, maar dat ‘God met ons’ in Jezus en ‘God in ons’ in de Geest, ondersteunend en helend kunnen zijn. Een grotere roldifferentiatie in de rollen voor God, voor God de Vader en voor Jezus, is noodzakelijk, echter zonder te vervallen in rolfragmentatie. De mogelijke positieve rol voor de Heilige Geest kan meer aandacht gebruiken.

12.3.5. God en het kwaad en lijden

Uit de verhalen waarin iets over God en het haar aangedane kwaad van de incest gezegd werd, bleek dat voor iedereen duidelijk was dat dit kwaad van de mens kwam. Meestal werd er dan gerefereerd aan de vrije wil van de mens die God hem/haar gaf. Daarmee was echter de vraag naar de rol van God bij dit intermenselijk gebeuren niet opgelost. In het totaal van de verhalen is een grote variatie aan gedachten hierover en soms aan (aarzelende) antwoorden te lezen. Bij de bespreking van de rollen voor God tijdens de periode van de incest (*par.12.3*), is al gezegd dat er enkele keren een negatieve rol aan God gegeven werd, in de zin van dat Hij het wist, het toeliet en soms dat Hij het ook wilde. Het feit dat er nauwelijks een positieve rol aan God gegeven werd voor die periode, duidt al op de moeite met Gods rol bij dit kwaad. De dominante vraag in de verhalen was: *“Waar was Hij?”* (zie *par. 9.7.1.*). In *par. 12.3.1.3.* werd al geschreven over de tegenhanger van deze vraag, namelijk de rol van God als de Nabije. Waar dit ervaren werd, was dit ondersteunend en troostend. Over de relatie tussen God en het lijden zijn vele boeken vol geschreven. Een volledige uiteenzetting is in het kader van dit onderzoek onmogelijk. Ik beperk me tot intentioneel kwaad dat door mensen wordt aangericht. Specifiek met het oog op het kwaad van incest stip ik slechts vier lijnen aan.

12.3.5.1. Het raadsel

Als eerste is er het raadsel van dit kwaad. In algemene zin kan gezegd worden dat alle lijden en kwaad iets absurds en onverklaarbaars blijven houden (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.275), zelfs als er gesteld wordt dat alle kwaad en lijden gevolg is van de zondeval. In de specifieke zin van incest en ander seksueel misbruik van kinderen is dit absurde en onverklaarbare mijns inziens, nog groter. In vele situaties is er wereldwijd nog altijd het besef van ‘vrouwen en kinderen eerst’, zij mogen en moeten het eerst gered worden uit noodsituaties, omdat zij tot de zwakkeren behoren. Tegelijk is er wereldwijd een ongelooflijk groot en wijdverbreid misbruik van juist vrouwen en kinderen, in allerlei situaties en tegenwoordig ook digitaal, zoals de grote netwerken met (kinder)porno laten zien. Het werkelijke probleem zit ongetwijfeld bij het kwaad zelf, zoals Labuschagne (1994) stelt. Hier is echter geen antwoord op te geven, temeer daar daders bij dit onderzoek buiten beeld blijven.

12.3.5.2. *Verbinding van God en het kwaad*

Als tweede is er de vraag naar de rol van God bij al dit lijden en kwaad. In het kader van dit onderzoek moet dan benadrukt worden dat er bij alle theorie over God en het lijden wel onderscheid gemaakt moet worden tussen lijden als gevolg van intentioneel menselijk handelen en lijden dat niet in directe zin te herleiden is tot menselijk handelen (*zie par. 6.9.*). Elk van de twee 'soorten' brengt de eigen vragen en problemen met zich mee in relatie tot de rol van God. Ik beperk me hier tot intentioneel menselijk kwaad, dat in een van zijn vormen bij incest openbaar komt.

In de verhalen zijn verschillende rollen voor God te zien in relatie tot het kwaad van de ervaren incest. Als eerste wordt God in een heel aantal verhalen strikt gescheiden gehouden van de incestervaring (distantiemodel). De winst hiervan is dat het (positieve) godsbeeld van almacht, goedheid en liefde behouden kan blijven. Het verlies is dat het stuk levensverhaal met de incestervaring geen plaats heeft of kan krijgen in Gods verhaal met haar. Dat kan een stukje identiteitsverlies in relatie tot God opleveren. Bovendien kan hetzelfde patroon zich gaan voordoen bij andere moeilijke levenservaringen. Het benadrukken van Gods actieve rol in haar leven na de incestervaring kan dit verlies mogelijk compenseren.

Vervolgens wordt in veel verhalen God verbonden met de incest door de vragen of de opmerkingen dat Hij dit toeliet, liet gebeuren, er niets tegen deed of dat het kwaad van Hem kwam. Deze verbinding tussen God en het kwaad kan zijn oorsprong vinden in de leer (of de gedachte) dat God altijd en overal actief betrokken is op deze wereld en de mensen. Vooral in het Oude Testament is dit aspect voortdurend terug te vinden, waarbij soms ook God getekend wordt als aanstichter van het kwaad of lijden of dat dit gebeurt met zijn medeweten of onder zijn toelating. Enkele voorbeelden hiervan zijn de Farao van Egypte, de volkstelling door David (2 Sam. 24, 1 Kron. 21), en Job. Bij de laatste twee speelt ook de satan een rol. Theologisch kan dan wel gezegd worden dat dit alles gezien moet worden in de context van Gods heilshandelen met zijn volk, maar praktisch wekt het wel de indruk dat God overal de hand in heeft, actief of passief. Al eerder is gezegd (*zie par.12.3.1.4.*) dat de christelijke leer deze gedachte lijkt te ondersteunen (zoals bijvoorbeeld in de zondagen 9 en 10 van de Heidelbergse Catechismus, over de voorzienigheid Gods). Berkhof (2002, pp.211 ev.) wijst er op dat de leer van de onderhouding, de blijvende betrokkenheid van God op deze wereld, erg populair is in de geloofsleer. In velerlei bewoordingen, en in vele liederen, wordt nadrukkelijk gezegd dat 'alles in Gods hand ligt'. Tegelijk geeft dit voor een toenemend aantal mensen juist grote problemen, want dan zou God ook alles te maken hebben met alle ellende van deze wereld. De grond van het geloven dat God Zich om deze wereld bekommert, ligt volgens Berkhof in zijn openbaringsontmoetingen, maar van de aard van deze bemoeienis hebben we geen directe kennis. In onze werkelijkheid is soms het spoor van de God zoals die Zich openbaarde in Christus en door de Geest te herkennen, maar in diezelfde werkelijkheid is er heel veel dat zich niet laat rijmen met deze God. Dit algemene voorzienigheidsgeloof moet onderscheiden worden van de persoonlijke verhouding van de gelovige met God, in verbondenheid en on-

der zijn leiding (id., pp.436 ev.). Echter, zegt Berkhof, ook in deze relatie is de leiding van God vooral een zaak van geloven en niet van specifiek kunnen aanwijzen. In de Bijbel wordt over vele situaties verteld waarin Gods leiding duidelijk was, tegelijkertijd maakt vooral Paulus duidelijk dat Gods leiding niets te maken heeft met dit ook direct kunnen zien (id., p. 439). In Rom.8 wordt duidelijk dat we niet leven van zien, maar van hopen. Van den Brink en van der Kooi (2012, pp.218 ev.) maken echter de omgekeerde beweging als Berkhof. Zij beginnen met de bijzondere voorzienigheid van God voor degenen die in Hem geloven, te zien in de Bijbel (bijvoorbeeld bij Abraham, maar ook in Rom.8:31-38). Dit is een geloofsgetuigenis, ook als Gods zorg en leiding niet gezien of bevraagd worden. En pas van daaruit komt er zicht op de algemene voorzienigheid van God in relatie tot de wereld in haar geheel. Dit denken bepaalt ook het lezen en begrijpen van de vaak gewraakte zondag 10 van de HC (id., p.222). Vanuit het geloofskader zien van den Brink en van der Kooi drie aspecten aan de voorzienigheid van God. Als eerste noemen zij Gods onderhouding als trouw aan zijn scheppingswerk, zijn hand blijft onder deze wereld en alles wat daar gebeurt en onder het persoonlijk leven, vooral duidelijk in Jezus en het werk van de Heilige Geest. Als tweede noemen zij dat God met ons meegaat, meeloopt, zowel in ons handelen als in ons lijden. Dit sluit aan bij Hauser (1995) die een nieuwtestamentische benadering kiest, namelijk God die erbij is, helpt dragen en kracht geeft. Ook in ons lijden is Hij erbij en gaat de hele weg met ons mee en voelt met ons mee, maar zonder zelf ook slachtoffer te zijn (van den Brink en van der Kooi, 2012, pp.218 ev.). In enkele bijbelteksten zien zij dit bevestigd, namelijk in Jesaja 63:9, Hebr. 4:15 en Rom.8:23,26. Dit laatste aspect is in de christelijke traditie vaak weinig tot zijn recht gekomen (id., p. 225). Toch kan juist dit aspect bemoedigend zijn voor overlevenden van incest. In de verhalen komt dit soms terug, maar dan meer als een God die (onmachtig) er huilend bij gezeten heeft. Terecht wordt dit aspect dan soms afgewezen, omdat het afdoet aan het beeld van een God die in ieder geval niet onmachtig is. Door van den Brink en van der Kooi wordt echter meer een beeld gegeven van een God die niets inlevert aan attributies, maar naast een mens in lijden gaat in ondersteunende zin, zoals een goede vriend(in) dat doet. Deze bewogenheid van God, het kunnen meevoelen met hen die lijden, komt vooral in het Oude Testament steeds terug. In de verhalen is echter te lezen dat op de vragen naar Gods aanwezigheid tijdens de incest en het zien ervan (en van haarzelf) complexe antwoorden gegeven worden. Oorzaken hiervan kunnen liggen in de ervaring van zijn afwezigheid (verborgenheid, zie *par. 12.3.1.3.*), problemen met Gods liefde (*par. 12.3.1.2.*), of het niet geleerd hebben over Gods condescende eigenschappen omdat de nadruk lag op zijn transcendente eigenschappen (*par.12.2.2.*). Het derde aspect van Gods voorzienigheid is zijn regering of leiding. Hierbij gaat het niet om het runnen van een bedrijf (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.227), waar de bedrijfsleider in alles de hand heeft, maar is het een veel dynamischer gebeuren, gericht op de toekomst van zijn Koninkrijk.

In situaties van incest, maar ook in vele andere situaties, levert het denken dat God in directe zin overal handelend in betrokken is (zijn voorzienigheid of onderhouding), dus proble-

men op, al kan het ook positief of troostend en bemoedigend zijn. Dat is vooral zo bij het aspect dat Hij naast iemand gaat die lijdt en met haar meevoelt, zonder dat Hij een machteloze God wordt. Van de Beek (1984, p. 122) stelt dat bij lijden dat mensen elkaar aandoen, God niet de aanstichter is, niet de stille goedkeurende aanwezige, maar de bestrijder van het kwade. Daarom mag God dan aangeroepen worden om redding en mag er vertrouwd worden dat Hij nabij is. Berkhof (2002, pp.170 ev.) verbindt het kwaad vooral met de voorlopigheid en onvoltooidheid van de schepping. Hij noemt zelfs, in navolging van Paulus (Rom.8:20), dat er zinloosheid in de schepping aanwezig is. Wanneer het over zingeving aan de incest gaat, benoemen alle respondenten incest als zinloos. De erkenning van zinloosheid in onze werkelijkheid kan meer ondersteuning geven dan vragen naar de rol van God. Toch zegt Berkhof ook (id., pp.437,438) dat *“We mogen geloven dat God in ons leven alles dienstbaar maakt aan Zijn bedoelingen waarin ook ons heil begrepen is. Lot en daad ontvangen een nieuwe richting (...)”*. Hij verwijst daarbij naar Rom.8:28, waar staat dat God alle dingen doet medewerken ten goede voor hen die Hem liefhebben. In een paar verhalen komen deze gedachten, al dan niet troostend, ook voor. Mijns inziens zit deze notie echter op de rand van een plan- of doeltheodicee, waarmee God (mede)auteur van het kwaad (van incest) gemaakt wordt. Ook van den Brink en van der Kooi (2012, p.303) zeggen weliswaar dat God het kwaad niet wil, maar tegelijk dat dit toch niet buiten zijn wil om gaat. Deze laatste opmerking zet dan opnieuw de relatie tussen God en het kwaad op scherp, schept de verdenking van Gods actieve betrokkenheid bij het kwaad en biedt niets aan slachtoffers van menselijk kwaad. In sommige verhalen is dit op een andere en betere manier opgepakt, namelijk wanneer zij vertellen dat God dit kwaad wel kan gebruiken, zonder dat er een doel bij geformuleerd wordt. Het beeld wat daarbij opgeroepen wordt is dat van een God die het (voor mensen onverklaarbaar aanwezige) kwaad in zijn handen neemt en er iets mee doet, hoe dan ook ten positieve. Dat kan troosten, zonder God medeschuldig te verklaren. Deze notie zou dan bijvoorbeeld ‘gebruiksmodel’ genoemd kunnen worden. Ook het een enkele keer gebruikte beeld van God die haar tranen in zijn kruik verzamelt en bewaart (psalm 56:9), heeft dezelfde positieve connotatie. Lindijer (1986, p.83) zegt iets dergelijks in een reactie op het boek van van de Beek (1984): *“ik zelf geloof niet in een God die alles bepaalt en regelt en doet, en toch heb ik een vertrouwen op een laatste geborgenheid bij God (alles komt bij Hem terecht, Hij omvat alles), maar ik kan niet tot een kloppend beeld komen”*. Van de bestaande theodiceemodellen worden in de verhalen alleen het compassiemodel en het plan- of doelmodel genoemd, in vragende, aarzelende of stellende zin. Enkele keren worden deze ook expliciet afgewezen. Uit de verhalen blijkt dat er eigenlijk niet één theodiceemodel voldoet, vooral met het plan- of doelmodel wordt geworsteld. De meerdere varianten van een theodicee en de overwegingen daarover die in de verhalen over de hele groep voorkomen, tonen aan dat er geen eenduidige (aspecten van) godsbeelden verbonden worden met een bepaalde theodicee. Het compassiemodel lijkt het meest aan te sluiten bij de behoefte aan een God die aanwezig is en meevoelt met haar lijden. Bijbels gezien is dit een correct beeld (zie par. 12.3.1.3. en 12.3.1.4.), maar de prijs die hiervoor betaald

moet worden is dat dit model kan afdoen aan Gods liefde voor haar, en aan zijn almacht en goedheid. De ‘nieuwe’ modellen zoals die zich in de verhalen voordoen, het distantiemodel en het gebruiksmodel, hebben beide het voordeel dat er maximale ruimte is om de mens, de satan, het lot of het toeval, een rol te geven bij het kwaad. Bij het distantiemodel kan er dan geen adequate rol voor God zijn ten aanzien van de incestervaring, bij het gebruiksmodel blijft deze rol er wel en is positief.

Ten slotte blijkt in sommige verhalen het probleem van het kwaad van incest in combinatie met Gods almacht en goedheid op twee andere manieren ‘opgelost’ te zijn, namelijk door Gods betrokkenheid op haarzelf in liefde en goedheid in twijfel te trekken, waardoor zijn almacht en goedheid in algemene zin behouden kunnen blijven, of door te concluderen dat God niet bestaat. De prijs voor de eerstgenoemde oplossing is schade aan de relatie met God, de prijs voor de tweede is verlies van een theïstisch godsbeeld.

12.3.5.3. De Bijbel

Als derde lijn is er de vraag wat de Bijbel te zeggen heeft over de relatie tussen God en het kwaad, afgezien van wat hiervoor aan de orde kwam. In de Bijbel zelf komt het vraagstuk van de theodicee vooral voor in de Psalmen, Job en Prediker. De vragen zijn daar naar Gods aanwezigheid en zijn handelen, naar het waarom en het hoelang.

Als eerste moet er dan iets gezegd worden over Gods (Zelf)openbaring en zijn verborgenheid, die al eerder bij de rol van God als de Nabije aan de orde kwamen (*par. 12.3.1.3.*). Berkhof (2002, pp. 57 ev.) houdt openbaring en verborgenheid bij elkaar. Het feit dat God Zich openbaart, veronderstelt verborgenheid, maakt verborgenheid duidelijk en is gegeven met de aardigheid van de openbaring. Deze verborgenheid werd al duidelijk in Ex. 3, waarin God weigert Zich een naam te geven, maar alleen als JHWH (Ik ben) aangeduid wil worden. Ook van den Brink en van der Kooi (2012, pp. 162-164, pp.302, 303) zeggen dat God niet direct (her)kenbaar aanwezig is in onze werkelijkheid. Hij is niet binnen handbereik. Zij benadrukken het belang van erkenning van deze verborgenheid, om te voorkomen dat de indruk gewekt wordt dat christenen alles wat er in de wereld gebeurt direct tot op God en zijn handelen kunnen herleiden. In het kader van de vragen naar God bij het ervaren (hebben) van incest, lijkt mij dat deze notie, hoe moeilijk ook, troostend kan zijn voor de slachtoffers. Ook al hebben zij vragen en hebben zij God niet ervaren in die periode, dan nog mogen zij weten dat Hij in zijn verborgenheid er wel bij was. De bevestiging daarvan zien van den Brink en van der Kooi (2012, p.302) in het antwoord dat vertegenwoordigers van de kruistheologie gaven, namelijk dat God Zich in onze lijdensgeschiedenis openbaart juist onder de gestalte van het kruis. De kruisdood van de Zoon van God zegt iets wezenlijks over God en Gods aanwezigheid onder ons (zo ook Berkhof, 2002, p. 59). Dit is het christologisch perspectief van het lijden (Visser, 1993, p.119), in Christus toont God zich solidair met de lijdenden en verzet zich tegen een onrechtvaardig lot. Sölle (1979, p.112 ev.) stelt, sprekend over zinloos lijden (zoals Auschwitz), dat God aan de kant van de lijdenden staat, in hen lijdt Hij. Binnen de feministische theologie

leven echter grote bezwaren tegen de kruistheologie (zie ook par.6.8.1.3.), omdat de boodschap voor slachtoffers er een blijft van het verdragen van lijden, in plaats van verzet tegen lijden (Carlson Brown en Parker, 1989, pp. 9 ev.) en de God die in het lijden van Jezus aan het kruis lijdende mensen nabij is, is tegelijk de God die dit lijden gewild heeft (id.).

Ten tweede is duidelijk dat er tegen God geklaagd mag worden, zelfs God aanklagen mag, zoals te lezen is in de bijbelboeken Job, Klaagliederen van Jeremia en de klaagpsalmen. In bijna een derde van de 150 psalmen is een klacht te vinden die naar God geuit wordt, over vijanden, over ziekte of ander leed, over God zelf, over zijn afwezigheid en over het niet horen van de gebeden. In de individuele klaagpsalmen klaagt de dichter tegen God, klaagt Hem zelfs aan, over het leed dat hij ondervindt en de ervaring van Gods afwezigheid daarbij: *“Hoe lang, Here? Zult Gij mij voortdurend vergeten? Hoelang zult Gij uw aangezicht voor mij verbergen?”* (psalm 13:2); *“Mijn God, ik roep des daags en Gij antwoordt niet, en des nachts en ik kom niet tot stilte”* (psalm 22:3); *“Waarom, o Here, verstoot Gij mij, verbergt Gij uw aangezicht voor mij?”* (psalm 88:15). Jezus Zelf nam aan het kruis de woorden uit Psalm 22 in de mond *“Mijn God, Mijn God, waarom hebt Gij Mij verlaten?”* In een aantal van deze individuele klaagpsalmen is de dichter ook slachtoffer van anderen. Juist deze psalmen kunnen voor slachtoffers van menselijk kwaad belangrijk zijn, in de herkenning die het oproept, in het voorbeeld dat deze psalmen geven dat er ook daarover geklaagd mag worden tegen God en woede geuit, en geroepen mag worden om zijn nabijheid en redding. Ten slotte kunnen deze klaagpsalmen bekrachtigend werken in de hoop die spreekt uit dezelfde psalmen, namelijk dat God uiteindelijk zal horen naar het gebed en Zich genadig zal toewenden naar de dichter, c.q. het slachtoffer. De beschrijving laat zien dat de dichter uiteindelijk toch weer komt tot loven en danken. Met God mag dus gedebatteerd en gestreden worden, woede en klacht geuit, waardoor de relatie met God blijft bestaan. In deze klaagpsalmen komen dus twee godsbeelden tegelijkertijd voor, namelijk de ervaring van de afwezige God en de ervaring van de God die (uiteindelijk) hoort en redt. De klacht naar God vormt de verbinding tussen beide en draagt bij aan behoud van de relatie. Al deze noties van de klaagpsalmen kunnen voor slachtoffers een opluchting zijn, zeker als gedacht wordt (zoals in sommige verhalen te lezen is) dat boos zijn op God niet mag. Voor het pastoraat bieden deze klaagpsalmen een mogelijkheid om het verhaal van het slachtoffer en het verhaal van God bij elkaar te houden of te krijgen. Lyon (2010) pleit ervoor om in de liturgie, naast de schuldbelijdenis, ook ruimte te maken om te klagen over wat ons is aangedaan of overkomen. Ook Jones (2009, p.43 e.v.) benadrukt de kracht van de psalmen, waarin alle geweld van deze wereld resoneert, maar waarin tegelijk woorden van hoop en genezing weerklinken.

Ten derde is duidelijk dat er tot God geroepen mag worden om recht, met een beroep op zijn rechtvaardigheid (vooral ook in de psalmen te lezen) (zie ook par.12.3.1.4.), en er is de belofte dat Hij het kwaad niet ongestraft zal laten (Deut. 32: 35, aangehaald in Rom.12:19 en Hebr. 10:30).

Ten vierde geeft de Bijbel het perspectief van een toekomst zonder kwaad en lijden, zoals

bijvoorbeeld beschreven is in Jesaja 25:7-9, Rom. 8: 18-25, Openbaring 21:3-5. Van den Brink en van der Kooi (2012, pp.676, 677) benadrukken hierbij de continuïteit tussen schepping en herschepping. Het goede gaat niet verloren en wat in het menselijk leven onvoltooid was gebleven, beknot, afgebroken of voorgoed geknakt, zal tot bloei komen. Tegelijk betekent deze toekomst niet dat aan het geleefde leven, met alle beperkingen en schade, geen recht gedaan zal worden. Eigenheid en diversiteit blijven bestaan, de kenmerken van het eigen leven worden juist ingezet en krijgen deel aan de rijkdom en luister van God (id.). Dat laatste betekent mijns inziens dat ook de opgelopen schade door incest, ooit getransformeerd zal worden tot eer van God en dan 'met ere gedragen mag worden'. Ganzevoort (2006b, 2008) benoemt, zonder voorbij te gaan aan de gevolgen van traumatisering voor de persoon en haar identiteit, de barsten in de levensloop, de verwondingen en de littekens ervan, juist bepalend voor de eigen unieke identiteit, de 'identity markers'. Zij kunnen meer, of een andere, betekenis geven aan het leven. Hoewel deze notie het risico heeft van lijdelijke aanvaarding, in plaats van verzet en actie tegen de gevolgen van de traumatisering in dit leven, is zij vanuit theologisch-eschatologisch perspectief bemoedigend en troostend. Visser (1993, p. 126,127) betreft dit perspectief op het pastoraat als hij zegt dat ieders leven, ook dat van slachtoffers van menselijk kwaad, open staat naar de uiteindelijke voltooiing en dat daarmee ieders leven haar diepste betekenis, inhoud en doel krijgt. Tegelijk blijft verzet noodzakelijk en is een legitiem antwoord op lijden door menselijk kwaad met als doel verandering te brengen (id.).

12.3.5.4. *Ons antwoord*

Als vierde lijn ligt er de vraag wat ons antwoord is op menselijk kwaad. Eerder (*par.12.3.1.4.*) werd al geconcludeerd dat in de Bijbel het doen van recht en gerechtigheid in de eerste plaats een oproep en bevel is aan mensen. Het is dus duidelijk dat mensen moeten strijden tegen kwaad en onrecht en dat ook moeten bestraffen. In het (theologisch) denken over het vraagstuk van de theodicee, heeft vooral de bevrijdingstheologie dit antwoord van verzet tegen lijden en onrecht gegeven (McGrath, 1997, pp.242,243). Daarnaast hebben vooral joodse schrijvers gewezen op de vele teksten uit het Oude Testament die protesteren tegen het kwaad en lijden in deze wereld. Dit wordt ook wel een 'protest theodicee' genoemd (id.). Mijns inziens zijn protest en verzet de beste antwoorden bij seksueel misbruik van kinderen, omdat dit kwaad niet zou hoeven te bestaan en bestreden kan worden. In het theoretisch gedeelte (*par. 6.9.*) is gezegd dat wanneer God en het lijden niet met elkaar verbonden worden, er dan ruimte ontstaat om de mens een rol te geven bij het kwaad en lijden. Dat geldt echter ook voor de rol die een mens op zich kan nemen in de bestrijding van het kwaad. God en het specifieke kwaad van incest worden dan niet met elkaar verbonden en daardoor kan de mens de plaats daartussen effectief innemen en dit kwaad bestrijden. God verbinden met dit kwaad, kan verlamdend werken ten aanzien van actie en verzet daartegen.

12.3.6. De rol van God bij zingeving

In de verhalen bleek dat het begrip ‘zingeving’ voor veel respondenten onvoldoende duidelijk was. Tegelijk gaven ze aan dat incest geen enkel doel dient. Dit is de notie die in zingeving zit van ‘uitkomst’. Ook betekenisgeving in de zin van iets van waarde achten, werd afgewezen. Desondanks was er in de verhalen wel te lezen over iets dat als zingeving benoemd kan worden, zij ‘proberen er iets positiefs mee te doen’, zoals anderen helpen. Dit is het actieve aspect dat in zingeving besloten ligt. Bij sommige theodicee overwegingen zijn eveneens pogingen tot zingeving te ontdekken als er gedacht wordt over Gods eventuele bedoeling of plan met haar leven, inclusief de incestervaring. Deze pogingen tot zingeving bevinden zich op het derde niveau volgens de indeling van Ganzevoort (1994a), namelijk het immanent-globale niveau. Het aspect van zingeving dat Sheikh (2008, p.90) noemt, namelijk de poging om te begrijpen wat en waarom de incest plaatsvond, is soms ook herkenbaar. Er worden dan factoren genoemd die in het denken van het slachtoffer een stukje verklaring geven voor het handelen van de dader. Daarmee is er echter geen enkele keer zin aan de incest verleend. Bovendien heeft dit proces van proberen te begrijpen het risico in zich dat er factoren gevonden worden bij het slachtoffer zelf die bijdroegen aan het (voort)bestaan van de incest. In een aantal verhalen is inderdaad te lezen dat dit gebeurde en dat er hulpverlening nodig was om deze factoren te ontcrachten.

Het christelijk geloof kan bron zijn van zin- en betekenisgeving en -vinding. Bij zowel de passieve als de actieve vorm van het zin en betekenis ontdekken, kunnen de immanente en transcendente dimensies van het christelijk geloof elkaar beïnvloeden en/of met elkaar verweven zijn. Een van de kernconcepten van het christelijk geloof is het godsbeeld. Uit de verhalen blijkt echter dat de godsbeelden maar weinig een rol spelen in het proces van zingeving aan/na incest. Een paar keer slechts wordt er een verbinding met God gelegd, maar dan nog op het niveau van het eigen leven en de eigen persoon (incidenteel en structureel persoonlijk niveau). Bij de theodicee overwegingen, die soms ook een zoeken naar zin zijn, krijgen de godsbeelden wel een rol. Zingeving is in de verhalen voornamelijk aanwezig in de betekenis van “er iets goeds mee doen”. Veel respondenten bevestigen dat en sommigen zeggen ook nadrukkelijk dat je zingeving bij incest niet moet willen, ook niet vanuit een geloof, het is gewoon zinloos. Het meest adequate antwoord op zinloos lijden, geeft wat mij betreft ‘Gerarda’ (56), namelijk: “*wat is mijn eigen antwoord op dit/het lijden?*” Daarmee wordt de (gewenste of gezochte) verbinding tussen het lijden/het kwaad en het geloof en daarmee ook het godsbeeld, verbroken. Dat heeft gevolgen voor een theodicee (waar en hoe is God dan ergens in dit verhaal, zie de vorige paragraaf.), maar tegelijk komt er meer ruimte voor een rol van de lijdende/de beschadigde mens en daarmee ook voor een meer autonome en verantwoordelijke mens. In de verhalen is te lezen dat erg veel respondenten op de een of andere manier zo’n autonoom antwoord geven op wat hen aangedaan werd, namelijk in hun dienstbaar zijn aan anderen die lijden of kwaad ondervonden en/of in het bijdragen aan bekendheid met en verzet tegen seksueel misbruik. Er vindt hiermee een omkering plaats van een naar zichzelf ge-

richt zijn in de vraag naar de zin van de incestervaring (ten behoeve van het begrijpen), naar een op de ander gericht zijn door de eigen ervaringen voor de ander zinvol te laten zijn. Deze ‘antwoordgestalte’ van het lijden (deze term is van prof. Van der Velden, zie van de Bank e.a., 1993) kan bij zingeving aan zinloos lijden en theodiceevragen daarbij, van grote betekenis zijn voor de slachtoffers, c.q. overlevenden daarvan, door bevestiging en versterking van het eigen zelfbeeld, van de eigen persoonlijkheid en identiteit, en van de eigen kracht. Empowerment is het gevolg. Vele verhalen laten dit zien. Bij een paar verhalen functioneert de nieuwe levensbeschouwing als bron of middel tot zingeving. De reden en zin van de incestervaring worden in een vorig leven gelegd, in een doel, een opdracht voor dit leven, of een vereffening voor iets uit een vorig leven. Bij deze vorm van zingeving is eveneens niet alleen zichzelf, maar ook de ander in beeld.

12.4. De leer van schuld en zonde, van vergeving en verzoening

De leer van zonde en schuld, van genade en vergeving, neemt een centrale plaats in de christelijke leer en theologie in en wordt veelal sterk individueel ingekleurd. Bovendien gaat het vaak over de algemene (erf)schuld en (erf)zonde en niet of minder over concrete schuld en zonden door mensen begaan. Deze theologie en verkondiging bieden enerzijds geen plaats voor slachtoffers van concreet menselijk kwaad en hun vraag naar recht, en anderzijds geven deze theologie en verkondiging een al te gemakkelijke uitweg van ontschuldiging (vergeving) voor daders (Ganzevoort, 2001a, 2007, 2013). De centrale rol van God binnen deze theologie is immers die van de Genadige en Vergevende. Het risico hierbij is dat de kerk en haar verkondiging er uitsluitend zijn voor daders, in haar liturgische noties van schuldbelijdenis of biecht en genadeverkondiging (Ganzevoort, 2013b). Voor slachtoffers zijn er dan weinig identificatiemogelijkheden, waardoor zij zich in de kerk ongezien en onbegrepen kunnen voelen (id.). Een tweede probleem is dat slachtoffers van seksueel misbruik vrijwel altijd persoonlijke schuld ervaren (hebben) (Valentine en Feinauer, 1993; Casey, 1998), vaak vertaald naar het religieuze begrip ‘zonde’ of versterkt door het religieuze begrip schuld (Borst, 1996; de Graaff, 1996; Redmond, 1996; Schilder, 2000), terwijl er geen theologie van genade en vergeving voor slachtoffers lijkt te bestaan. Daarbij komt de theologische (en vaak ook praktische) druk van vergeving en verzoening, vaak zonder dat er gesproken wordt over de schuld van de dader. Dit levert problemen op met de theologische inhoud van het begrip ‘vergeving’ en met de relatie tussen vergeving en verantwoordelijkheid (Ganje-Fling en McCarthy, 1996; Casey, 1998; Beste, 2005; Helm Jr. et al., 2005; Bogar en Hulse-Killacky, 2006; Balthazar, 2007). In par.12.3.1.4. bij de bespreking van de rollen voor God die uit de Bijbel en de christelijke leer naar voren komen, is al iets gezegd over een mogelijke versmalling van het evangelie naar (alleen) deze leer van zonde en vergeving, met de daarbij behorende rol van God. In de verhalen bleek dat deze leer en deze rol voor God dominant waren en dat

er moeilijk een andere rol voor God gevonden kon worden die aansloot bij de levensverhalen van respondenten, bij hun slachtoffer-zijn of hun beschadigd mens-zijn. In dat gedeelte kwamen al mogelijke andere rollen voor God naar voren. In deze paragraaf wil ik kijken wat deze leer(versmalling) of de dominantie ervan betekent voor slachtoffers van incest en zoeken naar andere lijnen in de Bijbel en de christelijke leer die mogelijk meer aansluiten bij hun levenservaring en die meer helend kunnen zijn voor hen dan de centrale notie in de christelijke leer van schuld en vergeving.

12.4.1. Schuld en zonde

Schuld en schuldgevoelens kwamen veel voor in de verhalen (*zie par. 8.4.10.1*). Zonde, zondig zijn en slecht zijn eveneens. Beide concepten werden regelmatig met elkaar verward. Het concept 'schuld' komt uit het psychologische taalveld. Het is een morele emotie, relationeel van aard en impliceert een beoordelende instantie. Deze instantie kan het zelf zijn, of anderen, de regels en wetten van de maatschappij en cultuur, of God, of een combinatie van deze (Casey, 1998; Murray en Ciarrocchi, 2007). Het is een negatieve emotie (Luyten et al., 1998), en uit onderzoek (in: Luyten et al., 1998) blijkt dat schuld vooral gekoppeld wordt aan bepaald gedrag. Bij schuld gaat het om de relatie tot anderen. Iemand heeft iets nagelaten of iets verkeerd gedaan jegens een ander. Schuld impliceert verantwoordelijkheid. Schuld heeft, behalve de emotionele component, ook duidelijk een intellectuele of rationele component: het gaat om een concrete gebeurtenis of handeling, om een concrete persoon, om een duidelijke en benoembare inhoud van de schuld. Daarbij kan onderscheid gemaakt worden tussen causale en morele attributies van schuld. Iemand kan ergens in directe zin schuld aan hebben (door rood licht rijden en een ongeluk veroorzaken), maar ook in morele zin (een maatschappij die vrouwen slechts portretteert als lustobjecten, heeft in morele zin mede schuld aan seksueel misbruik van vrouwen en meisjes). Schuldervaring wordt sterk beïnvloed door opvoeding en socialisatie, inclusief religieuze socialisatie (Ganzevoort en Visser, 2007, p. 348 ev.).

Schuld moet onderscheiden worden van schuldbesef en schuldgevoel. Deze laatste twee kunnen aanwezig zijn zonder dat er sprake is van werkelijke schuld in de bovengenoemde zin. Andersom kunnen ze ook afwezig zijn, terwijl er wel degelijk sprake is van feitelijke schuld. Schuld(gevoel) is een bedreiging voor het zelfbeeld, omdat het een besef geeft van niet beantwoord te hebben aan de eigen normen en idealen die behoorden tot het ideaalbeeld van zichzelf (Ganzevoort, 2001a). Schuld(gevoel) kan ook een copingmechanisme zijn. Het kan de gedachte of illusie in stand houden dat de gebeurtenis of situatie ook anders had kunnen zijn, als zijzelf anders geweest was of gehandeld had. Daarmee kan schuld(gevoel) bijdragen aan de idee van behoud van controle en veiligheid. Voor het christelijk geloof is de beoordelende instantie waar het bij schuld om gaat, bij uitstek God zelf. De relationele aard van schuld betreft de relatie tussen God en mens. In de christelijke theologie ligt er traditioneel een sterke nadruk op schuld. In veel protestantse kerken

is de schuldbelijdenis een vast onderdeel van de liturgie, meestal uitgesproken door de voorganger. In Rooms-katholieke kerken is er voorafgaand aan de eucharistieviering een door iedereen meegesproken schuldbelijdenis 'door mijn schuld, door mijn schuld, door mijn grote schuld'. Dit algemene begrip 'schuld' is vaak vervat in het ene woord 'zonde'. Dit brengt risico's met zich mee (Spilka et al., 2003). In het psychologische taalveld kent het begrip 'schuld' een zekere notie van verantwoordelijkheid, ten aanzien van een ander of het zelf. In het theologische taalveld is het begrip schuld vooral gerelateerd aan God en heeft daarmee een (deels) andere, meer existentiële inhoud en betekenis (Ganzevoort en Visser, 2007, p.350 ev.). En juist dat meer existentiële deel is moeilijk te combineren met de notie van (eigen) verantwoordelijkheid in het tekortschieten ten aanzien van de ander, de Ander en het zelf. Het begrip 'zonde' is een toestand en betreft het hele zelf in een negatieve zelf-evaluatie (Luyten et al., 1998). Van den Brink en van der Kooi (2012, pp.271 ev.) benadrukken dat het begrip 'zonde' een theologisch begrip is en niet een moreel begrip. Zonde gaat over de godsrelatie, de opstand van de mens tegen God, de breuk in de vertrouwensrelatie (id. p. 275). Wanneer zonde psychologisch uitgelegd wordt, of wanneer het psychologische woord 'schuld' ondergebracht wordt bij het theologische woord 'zonde', gaan het theologische en het psychologische taalveld samenvallen, met alle mogelijke gevolgen van dien. In het boek van Aleid Schilder (2000, 9^e druk), *"Hulpeloos, maar schuldig"* wordt dit uitgebreid beschreven. Hoe gemakkelijk het psychologische taalveld kan verdwijnen in het theologische taalveld, laat de uitleg zien die van den Brink en van der Kooi (2012, p.282) geven aan het verhaal van Kaïn en Abel als voorbeeld van zonde als macht. Zij pleiten ervoor om dader en slachtoffer dicht bij elkaar te houden en steeds op elkaar te betrekken en concluderen vervolgens dat de zonde van Kaïn lag in de weigering zich te verbinden met zijn broer en de broederschap recht te doen. Hiermee is dan het schuldige aspect, de feitelijke doodslag, uit beeld verdwenen (en daarmee ook het slachtoffer). Een tweede risico is dat er verwarring van de immanente en de transcendente dimensie, d.w.z. schuld ten aanzien van andere mensen, en schuld ten aanzien van God kan plaatsvinden. In de immanente dimensie gaat het meestal om feitelijke en concrete schuld, rationeel te benoemen en vaak te herstellen. In de transcendente dimensie kan deze feitelijke schuld een plaats hebben, als er bijvoorbeeld concreet een van de tien geboden overtreden is, maar deze transcendente dimensie is veel omvattender. Het behelst ook de veel minder te articuleren, maar meer existentiële persoonlijke en/of collectieve schuld over het niet beantwoorden aan het doel van het bestaan en aan de goddelijke eisen van een 'heilig' leven, meestal benoemd als '(erf) zonde'. Dit (laten) samenvallen van de twee taalvelden en het niet goed onderscheiden van de beide dimensies, immanent en transcendent, kan problemen opleveren. Spilka et al. (2003) vermelden dat hierdoor zowel psychopathologie als ongezonde vormen van godsdienstigheid en geloof veroorzaakt kunnen worden. Anderzijds blijkt uit onderzoek van bijvoorbeeld Luyten et al. (1998) dat er weliswaar meer schuldgevoelens gerapporteerd werden naarmate men religieuzer was, maar dat er geen verband was tussen religiositeit en

psycho(patho)logische symptomen. De auteurs veronderstellen dat de religiositeit mogelijk de negatieve effecten van meer maladaptieve vormen van schuld vermindert en/of positieve effecten van schuld bevordert.

De christelijke leer van schuld, c.q. zonde, en vergeving behoort tot het hart van het christelijk geloof. Schuldbeleving als gevolg van incest is een psychologisch verschijnsel dat heel veel voorkomt, zo blijkt ook uit de verhalen van deze groep respondenten. Daarbij is duidelijk dat deze schuldbeleving door christelijk opgevoede vrouwen, vooral in de jeugd, maar ook later nog, heel vaak is gaan samenvallen met de centrale notie in de christelijke leer van 'zonde' en 'zondig-zijn'. Het psychologische verschijnsel dat zij zich slecht voelden als gevolg van de incestervaring droeg hier ook aan bij. Schuld en slechtheid zijn daarmee overgezet van het psychologische naar het religieuze terrein in de religieuze begrippen zonde en zondig-zijn. Echter, het theologische antwoord op schuld, c.q. zonde, namelijk vergeving, past niet bij het slachtoffer-zijn. Dit antwoord past alleen bij het dader-zijn. In de verhalen is te lezen dat de slachtoffers gezocht hebben naar een ander antwoord, maar dit niet gevonden hebben, of dit alleen gevonden hebben in de vergeving van haar zonde in de existentiële zin. Tegelijk blijkt dat daders (en omstanders niet te vergeten) vaak wél dankbaar gebruik gemaakt hebben van het theologische antwoord van vergeving. Deze leer past wel heel erg in het straatje van daders (zie ook: Ganzevoort en Veerman, 2000, p.84; Ganzevoort en Visser, 2007, p. 348 ev.; Ganzevoort, 2013b, p.26). Berkhof (2002, p. 210) zegt iets dergelijks: *'In het christelijk geloof wordt de mens niet als slachtoffer maar als dader aangesproken. Hij wordt niet beklaagd, maar aangeklaagd'*. Alleen dit feit al betekent dat de kerk en de leer niet buiten het probleem van seksueel misbruik staan, maar er deel van uitmaken (Ganzevoort, 2013b; Ganzevoort en Veerman, 2000, pp.62 ev.). De vraag is nu of er vanuit de Bijbel en/of de christelijke leer ook andere lijnen te vinden zijn die meer zinvol of helend zijn voor slachtoffers van incest of ander menselijk kwaad, dan de lijn van schuld en vergeving.

12.4.1.1. Gebrokenheid en verzoening

De leer van zonde en vergeving vindt haar grond in het lijden, sterven en de opstanding van Jezus.

In Jesaja 53 staat een profetie over het plaatsvervangende lijden van de Knecht des Heren. Als eerste wordt dan genoemd dat Hij onze ziekten op zich heeft genomen en onze smarten gedragen (vers 4). Vervolgens dat Hij om onze overtredingen werd doorboord en om onze ongerechtigheden verbrijzeld (vers 6). In dit laatste vers is de notie van zonde als schuld te herkennen, maar de eerdergenoemde ziekten en smarten vallen daar niet onder. In Matth. 8:17 wordt juist dit aspect van het lijden van de knecht des Heren, het dragen van onze ziekten en smarten, op Jezus toegepast als vervulling van de profetie van Jesaja. In Jesaja 61 wordt iets dergelijks gezegd: *"(..) Hij heeft mij gezonden om een blijde boodschap te brengen aan ootmoedigen, om te verbinden gebrokenen van hart, om voor gevangenen vrijlating uit te roepen en voor gebondenen opening der gevangenis (..) om alle treurenden te*

troosten (...)”. In Lucas 4 past Jezus deze profetie toe op Zichzelf, in Hem werd deze vervuld³³.

In deze twee gedeelten wordt duidelijk dat Jezus niet alleen kwam om vergeving en verzoening van zonde en schuld ('schuldige' schuld) te bewerkstelligen, maar ook van allerlei zaken die samenhangen met de gebrokenheid van de wereld, dat wat ons overkomt, dat wat gevolg is van onze beperktheid en onmacht ('onschuldige schuld'). In zijn uitgebreide verhandeling over de zonde benoemt Berkhof (2002, pp.180 ev.) de zonde als zowel schuld als lot, of tragiek. Hij verwijst naar de Bijbel, waarin de mens getekend wordt als schuldige, maar tegelijk ook als slachtoffer (van allerlei machten). De zonde heeft ook een element van overmacht in zich dat in de Bijbel benoemd wordt als 'ons stof-zijn', slavernij, de machten, de satan of duivel (id. p.200). Berkhof zegt (2002, p.210) dat de christelijke kerk altijd moeite gehad heeft met de lotsdimensie van zonde, met het tragische aspect ervan, en daarom altijd geprobeerd heeft dit aspect onder te brengen bij de schulddimensie, met als gevolg vaak een '*ongerechtvaardigde hardheid in de beoordeling en behandeling van tragische levensaspecten*'. Van den Brink en van der Kooi (2012, pp. 271 ev., 297 ev.) onderkennen eveneens dat zonde behalve schuld ook een tragische component heeft (lot of macht). Zij verbinden dit echter niet met kruis en opstanding. Dit tweede aspect van Jezus' komen naar deze wereld (zie ook par. 12.3.3.), namelijk om alle menselijke gebrokenheid op Zich te nemen, weg te dragen aan het kruis en ook daarvoor verzoening bij God te verkrijgen, en zo te helen, kan voor slachtoffers van incest of ander menselijk kwaad, die moeite hebben met de gevolgen ervan, ook in geloofsoptocht, en die zich beschadigd of gebroken weten of onmachtig om te voldoen aan wat van hen gevraagd wordt (bijvoorbeeld God vertrouwen of daders vergeven), troostend zijn, rust geven of bijdragen aan heling (zie ook Ganzevoort, 2000b). Tegelijk moet hierbij wel opgemerkt worden dat dit element van tragiek door daders misbruikt kan worden om zichzelf vrij te pleiten.

33 Dit vervullingsdenken wordt door anderen afgewezen of als problematisch beschouwd. Kalsky (2000, pp.140-143) haalt Radford Ruether aan die het antithetische christelijke denken kritiseert. Dit denken ziet het christendom als de voortzetting van het jodendom, waarmee geen recht wordt gedaan aan het zelfstandig voortbestaan van een jodendom na Jezus., en waarbij christendom en jodendom tegenover elkaar gezet worden (wel/geen zendingsbevel, wel/niet universeel, wel/geen noodzaak tot bekering). Ook andere kritiekpunten worden genoemd, zoals de antithese tussen wet en genade en tussen letter (Thora) en Geest, de kerk als vervanging van Israël, het Oude Testament slechts als voorafschaduw van het Nieuwe Testament, de vervulling van de oudtestamentische profetieën in Jezus. In de kerkgeschiedenis is gebleken dat dit christelijke denkpatroon leidde tot antijudaïsme. Radford Ruether keert zich echter vooral tegen de exclusieve heilsopvatting van het christendom dat Jezus de enige weg tot het heil is en dat Jezus de vervulling is van de joods-messiaanse hoop. Het eerste beschouwt zij als het ontnemen aan andere volkeren van de eigen autonomie, identiteit en integriteit, het tweede als de grootste hindernis in de verhouding tussen jodendom en christendom omdat dit een acceptatie van het joodse nee tegen Jezus onmogelijk maakt. In het jodendom is echter de komst van de messias onlosmakelijk verbonden met de messiaanse tijd. Overigens wordt inmiddels vrijwel kerkbreed het aspect van de vervangings-theologie (de kerk is in de plaats van Israël gekomen) afgewezen.

12.4.1.2. Bevrijding van (kwade) machten

In de theologie sinds de vroege kerk is er veel nagedacht over de betekenis van Jezus' lijden, sterven en opstanding, en over de inhoud van het heil of de redding die Hij bracht (McGrath, 1997, pp. 347 ev.; Berkhof, 2002, pp.297 ev.; van den Brink en van der Kooi, 2012, pp.395 ev.). In de Bijbel wordt met een veelheid aan woorden en beelden weergegeven waaruit dit heil bestaat (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.405). Daarmee wordt duidelijk dat dit heil vele dimensies heeft (id.). Het Griekse woord *soteria* heeft een breed betekenisveld van redden, bevrijden, verlossen, tot heel maken, gelukkig maken (id.). Elke vertaling van het woord heeft het risico in zich van versmalling van het brede begrip. Door de eeuwen heen zijn verschillende aspecten van het heil in Christus benadrukt, zoals vergeving van zonden, verzoening met God, bevrijding van de toestand van zonde, rechtvaardigmaking, redding van de eeuwige dood, overwinning door Christus van kwade machten, van de satan, van de dood en de hel. McGrath (1997, p.370 ev.) wijst er op dat de verschillende opvattingen over het heil in Christus in de kerkgeschiedenis ook te maken hadden met de specifieke situaties van een tijd en de relevantie van zo'n opvatting voor die tijd. In tijden dat de dreiging van goddelijke straf heel ernstig werd opgevat, werd het heil in Christus vooral gezien als verlossing uit het oordeel over de zonde (id.). De bevrijdingstheologie bijvoorbeeld heeft zijn oorsprong in de politieke situatie van Zuid-Amerika en benadrukt vooral dat het heil in Christus bestaat uit bevrijding van onderdrukkende machten. De zwarte theologie en de feministische theologie zijn deels ook bevrijdingstheologieën. Ook van den Brink en van der Kooi (2012, p.406) wijzen er op dat in de kerkgeschiedenis gebruikt gemaakt is van de vele beelden uit de Bijbel, maar dat er veelal ook een verband was met de ontvangende context. In de westerse theologie is, in navolging van Anselmus, de nadruk sterk komen te liggen op het heil in Christus als verzoening met God door vergeving van zonden (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.420 ev.). In de oosterse theologie ligt veel meer de nadruk op Christus als Overwinnaar van de machten van het kwaad, van satan, zonde, dood en hel. In de Paasiconografie wordt dit vaak weergegeven door Christus met zijn voeten op de geopende deuren van de hel te verbeelden, met satan daaronder geplet, terwijl de doden uit hun graven opstaan (een verwijzing naar het Laatste Oordeel). In Jezus' leven op aarde en zijn handelen bleek al zijn macht over ziekte, dood en demonische machten. In de verlossingsleer van de vroege kerk was dit beeld van Christus als Overwinnaar dominant aanwezig (van den Brink en van der Kooi, 2012, p.413 ev.) en is in de oosters-orthodoxe kerken dus veel sterker bewaard gebleven dan in de westerse. Berkhof (1952, pp.36 ev.; 2002, pp. 200 ev.) geeft ook aandacht aan het aspect van Jezus' verzoening door zijn kruisdood als verlossing uit machten. Hij verwijst hierbij naar Paulus die in Col.2:15 zegt dat Christus de overheden en machten ontwapend heeft en openlijk tentoongesteld en zo over hen gezegevierd. In de opstanding is openbaar gekomen dat God in Christus de machten ontwapend heeft, zij hebben niet het laatste woord (Berkhof, 1952, p.38). In het kader van dit onderzoek is het dan wel noodzakelijk dat het kwaad van incest ook onderkend en benoemd wordt als een kwade macht (Ganzevoort, 2000b). Kwaad en de macht van het kwaad

zijn een theologisch, maar dus ook een kerkelijk probleem (Lyon, 2010). Schade aan de mens en de ziel van de mens door het kwaad moet dan ook op alle manieren bestreden worden (id.). Voor slachtoffers van menselijk kwaad, in individuele levens of in het wereldgebeuren, zou het benadrukken van het aspect van het heil in Christus van zijn overwinning over alle kwade machten weleens zinvoller, hoopvoller of meer troostend en helend kunnen zijn dan het aspect van zondenvergeving. Voor slachtoffers van incest of ander seksueel misbruik kan daarbij ook het aspect van bevrijding van onderdrukkende machten, gepersonifieerd in de daders, zinvol en hoopgevend zijn. De noties van bevrijding en overwinning geven bovendien meer aanleiding om zich te verzetten tegen kwade machten, individueel en maatschappelijk, dan de noties van schuld, zonde en vergeving. Van den Brink en van der Kooi (2012, p.423) merken op, in het kader van een uiteenzetting over de verhouding tussen Gods gerechtigheid en zijn barmhartigheid, dat we vandaag de dag weer meer dan vroeger beseffen *'hoezeer een kwaad dat goede verhoudingen vernietigt behalve om vergeving inderdaad ook roept om rechtzetting, om compensatie'*. Deze notie, van kwaad en slachtofferschap, sterker naar voren brengen in de christelijke leer, naast die van zonde en vergeving, zou goed zijn voor allen die niet alleen worstelen met hun schuld en hun onmacht, maar ook met hun vraag naar gerechtigheid, en zou tevens goed zijn voor mensen die kwaad toebrengen aan anderen, zodat ze niet alleen geconfronteerd worden met vergeving, maar ook met 'rechtzetting'.

12.4.1.3. Omvorming, herschepping, hoop

Behalve de aspecten van verzoening van alle gebrokenheid en van overwinning over de kwade machten, is er nog een aspect aan het leven, lijden en sterven en de opstanding van Jezus dat hoop kan geven aan hen die lijden of geleden hebben onder menselijk kwaad. Dit geldt overigens voor allen die 'lijden aan het leven', in welke vorm dan ook. Dat aspect is wat van den Brink en van der Kooi (2012, pp.425 ev.) noemen 'verzoening door omvorming'. Daar bedoelen zij mee dat in en door Christus een mens veranderd kan worden, Gods liefde kan beantwoorden met wederliefde en een nieuw leven kan gaan leiden in navolging van Christus. Over deze veranderingen wordt in een heel aantal verhalen van dit onderzoek verteld. Daarnaast is dit aspect in de verhalen er ook duidelijk een van hoop, hoop op (meer) heling, hoop op herstel of versterking van de relatie met God, hoop op een toekomst met een geheel lichaam en geheele ziel. Dit laatste vindt zijn grond in Jezus' opstanding met een verheerlijkt lichaam (Berkhof, 2002, pp.310 ev.). Met dit laatste aspect komt de herschepping aan het einde der tijden in beeld, een herschepping die niet alleen kosmisch, maar ook individueel is en waarbij dan alle onvolmaaktheid, kwetsbaarheid, kwaad en lijden voorbij zullen zijn (van den Brink en van der Kooi, 2012, pp. 656, 667 en 675). Dit eschatologisch perspectief heeft echter ook zijn weerslag op het leven in het hier en nu (id. pp. 647 ev., p. 674). Van den Brink en van der Kooi werken deze betrokkenheid op de wereld niet concreet uit naar bijvoorbeeld het bestrijden van kwaad en lijden. Jürgen Moltmann doet dit in zijn 'Theologie der Hoffnung' (1964) wel, als hij stelt (p.17) dat de opstanding van Christus niet alleen de gelovige tot

troost is in een aangevochten en tot sterven veroordeeld leven, maar dat dit ook het verzet van God is tegen het lijden en sterven, tegen vernedering en belediging, tegen het kwaad, (..) en dat wie op Christus hoopt, zich niet meer tevreden kan stellen met de gegeven werkelijkheid, maar er aan begint te lijden en zich ertegen te verzetten. Dit laatstgenoemde aspect van ‘de theologie van de hoop’ kan voorkomen dat elementen van een herschepping, zoals verlossing en heiliging, slechts in de (verre) toekomst blijven liggen, wat lijdelijkheid in de hand werkt. Het kan daarentegen juist slachtoffers, christenen en kerken aanzetten tot verzet tegen kwaad en lijden om daarmee op dit gebied gestalte te geven aan (komende) het Koninkrijk van God³⁴.

Samenvattend kan gezegd worden dat de centrale elementen van de christelijke leer van schuld en zonde schadelijk kunnen uitwerken bij slachtoffers van incest en tegelijk daders van incest heel gemakkelijk van hun schuld kunnen afhelfen. Andere aspecten van Jezus’ leven, lijden, sterven en opstanding, als kern van het evangelie, zijn verzoening van alles wat samenhangt met de gebrokenheid van de wereld en de mens, verlossing van (kwade) machten, en omvorming, herschepping en hoop die tevens aanzetten tot handelen. Deze aspecten kunnen bevrijdend en helend, of troostend en hoopgevend zijn. Zij kunnen tevens activeren tot verzet tegen alle kwaad en lijden. In veel verhalen is vooral over omvorming, hoop en actie te lezen.

12.4.2. Vergeving en verzoening

Deze paragraaf sluit aan bij de vorige. Wanneer er over vergeving in theologische zin gesproken wordt, gaat het om de leer van schuld en zonde (‘schuldige schuld’) en om de vergeving daarvan.

Bij verzoening kan het om meerdere dingen gaan, zoals verzoening tussen mensen onderling, verzoening tussen God en mens (dan sluit het aan bij de leer van schuld en vergeving), maar ook van wat hiervoor genoemd is verzoening van ‘onschuldige schuld’.

In de verhalen gaat het in de allereerste plaats om het vergeven van de dader(s) en de moeiten hiermee. Dit betreft dus intermenselijke vergeving. Daarnaast echter komt ook vergeving tussen God en mens naar voren, en wel op drie manieren, namelijk vergeving van eigen zonde van het slachtoffer, Gods vergeving van haar zonde(n) gekoppeld aan haar vergeven van de dader(s), en vergeving door God van de dader(s). Wanneer er gesproken wordt over verzoening, gaat het alleen over verzoening tussen slachtoffer en dader(s) en/of de ouders.

12.4.2.1. Het vergeven van de daders

Het begrip ‘vergeving’ is gekoppeld aan het begrip ‘schuld’. Als er geen schuld is, is er geen vergeving nodig en als er gesproken wordt over vergeving, dan moet er schuld zijn. Verge-

34 Ik ga hier voorbij aan de discussie over een Koninkrijk van God dat slechts in de toekomst gerealiseerd zal worden of dat ook in het hier en nu al gestalte kan krijgen.

ving is, net als schuld, een relationeel begrip. Bij schuld en vergeving zijn er twee partijen: de schuldige en het slachtoffer. Idealiter erkent de schuldige de schuld, toont berouw en vraagt om vergeving, en het slachtoffer ziet af van vergelding en vergeeft wat misdaan is. Tweerichtingsverkeer dus. Vergeving wordt ook wel het ‘tegengif’ tegen (destructieve) schuld genoemd (Spilka et al., 2003, p.172). Vergeven kan bevrijdend en helend werken voor slachtoffers, vergeving ontvangen kan ditzelfde betekenen voor daders. In psychologische zin wordt over het algemeen gesteld dat het proces van vergeven in de eerste plaats goed is voor het slachtoffer (Spilka et al., 2003; Helm, 2005; Emmons, 2005; in: McCullough et al., 2005; Balthazar, 2007; Cioni, 2007). Bitterheid en wraak kan zij dan achter zich laten, waardoor de verbinding met de dader verbroken wordt en zij alle kracht op het (innerlijke) proces van heling kan richten. Ook de fysieke gezondheid kan hierdoor bevorderd worden. Vergeving kan ook breder van invloed zijn op families en grotere gemeenschappen (Hargrave en Hammer, 2011). Hargrave en Hammer benadrukken verder dat vergeven een (meestal langdurig) proces is, dat het hard werken is en dat elke weg van vergeven anders kan verlopen. Vergeving en vergevingsgezindheid kunnen bijdragen aan (herstel van) autonomie en empowerment (id.). In de verhalen blijkt dat vrijwel alle respondenten zich ervan bewust zijn (geworden) dat de schuld bij de dader(s) ligt en dat vergeven voor haarzelf in psychologische zin goed zou zijn. Voor de respondenten is het echter lang niet altijd duidelijk wat ‘vergeven’ nu precies inhoudt. In de literatuur wordt daar ook verschillend over gedacht. Zo noemen Carlisle en Tsang (2013) drie perspectieven van waaruit vergeving bezien kan worden, namelijk als een antwoord dat negatieve emoties wijzigt in positieve emoties ten aanzien van de dader, als een houding van vergevingsgezindheid en als een relationeel concept (vertrouwen en intimiteit). Worthington et al. (in: Rye et al., 2013, p.491) maakt onderscheid tussen ‘*decisional forgiveness*’, het besluit van het slachtoffer om de dader te (gaan) vergeven, en ‘*emotional forgiveness*’, wijziging in gevoelens naar de dader van negatief naar positief.

Er moet onderscheid gemaakt worden tussen het begrip ‘vergeving’ en de ‘handeling’, de inhoud (Spilka et al., 2003). Het concept roept de vraag op of vergeving een daad is (Glas, 2009) of een ervaring (Casey, 1998), of een proces (Ganzevoort, 1998c; Cioni, 2007), of alle drie. Vragen zijn er ook te stellen over de handeling en de inhoud van vergeven: is het iets uitspreken, iets laten zien, iets anders gaan voelen en wat dan? Wordt het kwaad niet meer kwaad genoemd, of wordt er afgezien van wraak, of betekent het ook dat er geen wrok meer is naar de dader, of dat er enig begrip is, of medelijden, of nog weer wat anders? En wat betekent vergeving beslist níet? Vergeving betekent in ieder geval niet ‘doen alsof er niets gebeurd is’, het kwaad door de vingers zien of niet meer als kwaad benoemen, de dader ontschuldigen; vergeving betekent niet: vergeten, ontkennen, de dader excuseren (Ganzevoort 1998b, 2003; McCullough et al., 2005). Vele definities van vergeving zijn gegeven en zijn er te geven (zie bijvoorbeeld McCullough et al., 2005, p.395). Daarbij moet bedacht worden dat er gradaties van schuld en vergeving bestaan (Ganzevoort, 2003), dat er grote verschillen tussen kleiner en groter aangedaan onrecht en kwaad zijn en dat er daarmee verschil is in de ‘lading’ die

het begrip vergeving met zich meebrengt. Ganzevoort (2003) benoemt, in plaats van wat vergeving *is*, de kern van wat er *gebeurt* bij vergeving, namelijk erkenning van schuld en afzien van vergelding. Twee fundamentele stappen, een van de dader en een van het slachtoffer, waardoor de band tussen schuld en wraak, tussen slachtoffer en dader verbroken wordt. Tegelijk wordt hiermee de machtsrelatie die tussen dader en slachtoffer bestond door de daad van geweld, verbroken (Ganzevoort, 2003). Vergeving, als soevereine daad van het slachtoffer, herstelt haar in de eigen autonomie en autoriteit (Ganzevoort 1998b, 2003). Hiermee benoemt Ganzevoort de daad van vergeving als het eindstadium van een proces. Glas (2009) ziet vergeving als een asymmetrische daad: het initiatief ligt bij het slachtoffer, zij bepaalt het of, waar en wanneer. De dader ontvangt de vergeving of hij nu wel of niet berouw toont en om vergeving vraagt. Als vergeving als daad gezien wordt, dan kunnen daar verschillende aspecten in onderscheiden worden: het gevoelsaspect (verandering in de gevoelstoestand van het slachtoffer ten opzichte van de dader), het cognitieve aspect (een verandering in het oordeel over de dader), en het morele aspect (zelfs bij verandering van oordeel en gevoel, blijft het slachtoffer het gedrag van de dader fout vinden) (Glas, 2009, p. 245 ev.). Cioni (2007) sluit hierbij aan, hoewel hij vergeving als een proces benoemt, door te stellen dat er bij vergeving een reconstructie van cognities en emoties ten aanzien van de dader en het zelf moet plaatsvinden, en dat er een transformatie van het innerlijke beeld van de dader bij het slachtoffer nodig is (conform de objectrelatietheorie). Cioni (2007) noemt vergeving een weg om te gaan. Bij deze beide auteurs, Glas en Cioni, ligt de volle verantwoordelijkheid bij het slachtoffer. Casey (1998) benadrukt daarentegen dat het onjuist is om vergeving te benoemen als een daad of actie, omdat daarmee niet gevraagd wordt naar rechtvaardigheid en niet gezocht wordt naar berouw. Vergeving als daad plaatst degene die vergeeft boven degene die vergeven wordt, waarmee het opnieuw een machtskwestie wordt (in omgekeerde zin als bij het plegen van de geweldsdaad) en niet een zaak van berouw, rechtvaardigheid en verzoening. Bovendien legt het de verantwoordelijkheid voor herstel van de situatie eenzijdig bij het slachtoffer. Zij benoemt het proces van vergeving als een tweerichtingsverkeer (zo ook in Spilka et al., 2003). Slachtoffer én dader zijn erbij betrokken. Vergeving is ook niet onvoorwaardelijk, maar, zo haalt zij M. M. Fortune (1983) aan, het vindt plaats in een specifieke context en is verbonden met een set voorwaarden. Ook in Spilka et al. (2003) worden een set voorwaarden voor de dader genoemd, namelijk verantwoordelijkheid nemen, oprecht verontschuldigen en berouw tonen, indien mogelijk herstellen wat is aangericht, beloven dat het ophoudt of niet meer zal gebeuren, vragen om vergeving. De klassieke katholieke boete- en biechtpraktijk is hier een voorbeeld van (Ganzevoort, 2001a): gewetensonderzoek, oprecht berouw, schuldbelijdenis, de vraag om vergeving (aan slachtoffer en God), de boetedoening, dat is de genoegdoening met daden, en ten slotte het ontvangen van de absolutie. Dit maakt wel de vraag klemmend of er vergeving mogelijk is, als er aan deze voorwaarden niet voldaan is of niet meer voldaan kan worden, zoals in veel van de verhalen uit dit onderzoek. Dezelfde vraag is te stellen bij de twee fundamentele stappen die Ganzevoort (2003) noemt in het proces van vergeving, name-

lijk erkenning van schuld en afzien van vergelding. Dit is Casey's tweerichtingsverkeer, maar de vraag blijft: 'wat als een van de twee stappen niet gezet wordt of kan worden? Is vergeven dan per definitie onmogelijk?' Ganzevoort (2003) geeft een aanzet tot wat dan mogelijk is: een innerlijke verandering van het slachtoffer, het loskomen van de slachtofferrol, het verbreken van de keten tussen dader-daad-slachtoffer, en het herstel van de autonomie. Precies op dit punt kan de psychologische hulpverlening een grote bijdrage leveren (Hargrave en Hammer, 2011), en dat nog meer als er problemen zijn bij de stap die het slachtoffer moet zetten, namelijk de verantwoordelijkheid en schuld volledig bij de dader leggen. Een stap die juist bij seksueel misbruik nog wel eens heel moeilijk blijkt te zijn. Ten slotte brengt Casey (1998) nadrukkelijk de theologische dimensie in het begrip 'vergeving', door de weg van slachtoffer én dader te leggen naast de weg met God. Vgeving kan niet zonder de ervaring van genade, die slachtoffer en dader uitnodigt tot heling en heelheid van het leven. Een enkele keer komt dit voor in de verhalen, als het slachtoffer zich min of meer gelijkschakelt aan de dader omdat zij beiden 'zondig' zijn en Gods genade nodig hebben. Hier verdwijnt dan naar mijn mening de intermenselijke, door de incest verbroken relatie, in de brede relatie God-mens die door de zonde verstoord is. Bij de bespreking van het risico van het onderbrengen van het begrip 'schuld' bij het veel bredere en theologische begrip 'zonde' kwam dit al aan de orde. Ook Cioni (2007) benadrukt dat vergeving een psychologisch proces is, maar tevens een spiritueel proces. De bron voor vergeving ligt in Gods Geest, in zijn genade die de kracht om te vergeven kan geven. In sommige verhalen wordt dit ook nadrukkelijk zo genoemd.

In het geheel van de verhalen waarin over vergeven van de daders verteld wordt, komen alle bovengenoemde elementen wel een of meerdere keren voor (zie *par.* 8.6.2.2.). Duidelijk is dat er van een tweerichtingsverkeer maar zelden sprake is. Terecht zeggen sommigen dat er van de kant van de dader nooit erkenning van schuld geweest is, en dat er daarom niets te vergeven is. Aan eventueel te stellen voorwaarden voor vergeving is/wordt gewoon niet of zelden voldaan. Anderzijds weten de meesten dat het in psychologische zin wel goed voor haarzelf is, reden waarom toch gewerkt is aan het komen tot vergeven. Dat eenzijdige proces blijkt echter wel lastig te zijn, getuige de vele aarzelingen waarmee over het al dan niet vergeven hebben, gesproken wordt. Dit komt overeen met wat door McCullough et al. (2005,p.398) genoemd wordt de '*religion-forgiveness discrepancy*', dat wil zeggen dat er in zijn algemeenheid vergevingsgezindheid aanwezig is bij gelovigen, maar dat het bij specifieke gevallen van grensoverschrijdend gedrag veel moeilijker blijkt om vergevingsgezind te zijn. In de verhalen is duidelijk dat vergeven een (lange) weg is om te gaan. Mijsn inziens is de eerste stap op die weg de keuze of de wens om die weg op te gaan, overigens zonder te weten waar die eindigt, als die ooit tot een einde komt. Daarom heb ik de voorkeur voor het woord 'vergeven' in plaats van 'vergeving' in een situatie van incest. Vergeven is een werk-woord, iets waaraan gewerkt moet/kan worden. Vergeven geeft duidelijker aan dat het een (begin van een) actieve handeling of keuze is, iets wat 'geboren wordt in het hart', terwijl vergeving meer de suggestie heeft van een eenmalige daad en/of een eindpunt. Nog aanwezige gevoelens van schuld,

wrok, haat, woede, kunnen de stap naar het begin van de weg van vergeven nog belemmeren. Die stap kan alleen de overlevende zelf, in alle vrijheid, doen. Terecht zeggen sommigen nadrukkelijk dat niemand haar er toe mag aanzetten. Waar dit wel gebeurde, door mensen, is dit als zeer negatief beleefd. Waar ervaren werd dat God van haar vroeg om de dader(s) te vergeven, gaf dit veel strijd. Gehoorzaamheid bleek echter wel een stap in het helingsproces te zijn. In de volgende paragraaf zal de notie van Gods eis tot vergeving verder aan de orde komen. Over de tweede stap die genoemd wordt in het proces van vergeving, namelijk afzien van vergelding, kan bij incest gediscussieerd worden. Incest is namelijk in wettelijke zin een misdrijf, waar een straf op staat. Afzien van vergelding door het slachtoffer betekent dan dat een misdrijf ongestraft blijft. Dat kan niet de bedoeling zijn. In de verhalen wordt overigens maar weinig gesproken over het doen van aangifte. Hierbij is meestal niet de reden dat het slachtoffer in het proces van vergeven zit, maar zijn er andere redenen, zoals de verjaring, de familiereputatie, het de handen vol hebben aan het eigen herstel, de rechtszaak niet aankunnen, het overlijden van de dader, bescherming van de moeder/ouders, enz. Vergeven kan betekenen dat er veranderingen optreden bij het slachtoffer in relatie tot de dader. De verhalen laten zien dat er bij niemand een verandering is opgetreden ten aanzien van het morele aspect: incest plegen blijft fout, misdadig gedrag. Het gevoelsaspect ondergaat soms wel een verandering, er is soms medelijden met de dader in wie hij geworden is, of dat hij de last van de schuld en de gevolgen moet dragen. Het cognitieve aspect laat soms ook een verandering zien. Dan is er soms enig begrip voor de dader in hoe hij tot incest kwam. Echter, het overgrote deel van de verhalen laat geen duidelijke veranderingen zien als gevolg van het proces van vergeven. Dit alles betekent wel dat aan theorieën over vergeving in situaties waarin er incest gepleegd is, nogal wat haken en ogen zitten. In de verhalen is wél duidelijk dat wanneer er sprake is van een proces van vergeven, dit een helend effect heeft op de overlevende. Een enkele keer wordt verteld over het helende effect voor de dader. Opmerkelijk is dat er een duidelijk verband is tussen de aard van de godsbeelden en het wel of niet (hebben/kunnen) vergeven. Bij de groep respondenten die aangaf op de een of andere manier wel vergeven te hebben, waren er in ruim tweederde van de verhalen positieve godsbeelden aanwezig. Bij de groep die aangaf (nog) niet te hebben/kunnen vergeven waren er in bijna een kwart van de verhalen positieve godsbeelden aanwezig. Dit laat zich niet direct verklaren. Het kan zijn dat de eerstgenoemde groep verder was in het herstelproces, maar op basis van de verhalen kan daar geen oordeel over gegeven worden. Aangezien vergeven ook een (religieus) copingmechanisme is (Spilka et al., 2003), kan het zijn dat de eerstgenoemde groep beter in staat is tot deze vorm van religieuze coping, al dan niet (mede) dankzij de positieve godsbeelden. Ten slotte blijkt uit de verhalen dat het vergeven van de ouders (als niet-daders) en dan vooral de moeder, eigenlijk nog moeilijker is dan het eventueel gaan vergeven van de dader(s). Hun falen in het beschermen van het kind en het voor haar opnemen en ondersteunen, wordt hen daarmee heel zwaar, en soms blijvend, aangerekend. Ouders staan voor bescherming, veiligheid en (later) ondersteuning. Deze functies raken aan de basisassumpties van de goedwil-

lendheid van de wereld en de waarde van het zelf, de assumpties die door de incest het meest beschadigd werden. Hierin kan de reden liggen dat het vergeven van de ouders moeilijker is dan het vergeven van de daders.

Er is ook onderzoek gedaan naar de rol van vergeven in levensverhalen. Helm et al. (2005) vonden in hun onderzoek bij slachtoffers van seksueel misbruik dat het overgrote deel van de respondenten (81,9%) aangaf dat de kracht om te vergeven grotendeels van een hogere macht kwam of moest komen. Orcutt et al. (2005) vonden in hun onderzoek dat vergeven een van de factoren was die PTSD symptomen na het meemaken van een interpersoonlijke traumatische gebeurtenis reduceerden. Laufer et al. (2009) ontdekten dat voor (Israëlitische) religieuze jongeren vergeven positief gerelateerd was aan posttraumatische groei (na terreur), maar voor traditionele (d.i. die zich minder houden aan de geboden) en seculiere jongeren was juist niet-vergeven gerelateerd aan posttraumatische groei. Onderzoek van Davis et al. (2008) en Holeman et al. (2011) wees echter uit dat de rol van vergeven in een complexer geheel van factoren plaatsvindt, zoals de aard van attachment aan God, religieuze coping en de (spirituele) appraisals van de gebeurtenis als ontheiliging van belangrijke waarden (Davis et al., 2008), of de verschillende elementen van het zelf en de eigen spiritualiteit, de mate van verlies of ontheiliging van belangrijke waarden, en de verschillende aspecten van vergeven (cognitief en/of emotioneel) (Holeman et al., 2011). Connor et al. (2003) vonden in hun onderzoek bij overlevenden van een geweldstrauma echter dat vergeving niet gerelateerd was aan psychologisch of lichamelijk welbevinden. Bogar en Hulse-Killacky (2006) vermelden nog dat bij hulpverleners vergeving een connotatie heeft van onderwerping aan of aanvaarding van daders die dezen niet verdienen. Zij noemen tevens onderzoek dat deze beide tegengestelde visies op het helend effect van vergeving schenken, lijkt te ondersteunen. Daarentegen worden door Rye et al. (2013) juist de mogelijkheden (en risico's) van het inzetten van vergeving, al dan niet religieus of spiritueel ingevuld, binnen de psychologische hulpverlening overwogen en onder voorwaarden aanbevolen.

Uit dit alles komt wel naar voren dat kerken en christenen in een spagaat kunnen zitten ten aanzien van het omgaan met slachtoffers van incest en het pastoraat aan hen, voor wat betreft het vergeven. Enerzijds is er het weten dat vergeven helend kan zijn in psychologische zin, en het besef dat vergeven in het christelijk geloof toch min of meer de norm is, anderzijds is vergeven van daders van incest een weg die alleen het slachtoffer kan bepalen. Zij alleen kan stappen naar en op die weg doen, zij alleen heeft de regie.

12.4.2.2. Gods vergeving

Het begrip 'vergeving' is een van de kernbegrippen van het christelijk geloof. Ook hier is het onlosmakelijk verbonden met schuld. Bij de bespreking van schuld werd al het grote belang benadrukt van het goed onderscheid maken tussen intermenselijke schuld en schuld, c.q. zonde, in de verhouding tussen mens en God. Dit onderscheid is nog belangrijker bij bespreking van het begrip 'vergeving' vanuit theologisch perspectief. In de Bijbel komen het werk-

woord ‘vergeven’ en het zelfstandig naamwoord ‘vergeving’ in het Oude Testament uitsluitend voor in het verband van de verhouding tussen God en mens. In het Nieuwe Testament is dit anders. Het werkwoord ‘vergeven’ komt er vele malen in voor en wordt zowel gebruikt voor intermenselijk vergeven als voor goddelijk vergeven. Weliswaar worden er twee verschillende Griekse woorden voor ‘vergeven’ gebruikt, maar deze zijn niet specifiek gekoppeld aan goddelijk, dan wel menselijk vergeven. In Matth. 6: 12-15 bijvoorbeeld, wordt er gevraagd aan God om vergaving, wordt er gesproken over intermenselijke vergaving, en wordt vergaving door God beloofd. Alle drie de keren wordt hetzelfde Griekse werkwoord (*aphièmi*) gebruikt, dat ook de noties van ‘laten gaan, vrijspreken, bevrijden van’ heeft. Het zelfstandig naamwoord ‘vergeving’ wordt in het Nieuwe Testament slechts gebruikt voor goddelijke vergaving. Behalve het gebruik van hetzelfde woord voor twee verschillende processen, zijn er ook bijbelgedeelten die beide processen, de intermenselijke vergaving en de goddelijke vergaving, duidelijk met elkaar verbinden. Te denken is dan bijvoorbeeld aan de zinsnede uit het ‘Onze Vader’ (Matth.6:12) *“en vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren”*, aan de opdracht eerst te vergeven alvorens een offer te brengen *“opdat ook Uw Vader in de hemelen uw overtredingen vergeve”* (Marcus 11:25), aan de gelijkenis van de onbarmhartige dienaar (Matth.18:23-35), en aan het *“vergeef elkaar, zoals ook God in Christus u vergeven heeft”* (Ef.4:32; Kol.3:13). In de kanttekeningen bij de NBG van 1951 wordt bij al deze bijbelgedeelten gesproken over vergevingsgezindheid in plaats van vergaving. In een korte verklaring van de Bijbel (Tekst voor Tekst, 1987) wordt steeds benadrukt dat de genoemde menselijke vergaving geen voorwaarde is voor de goddelijke vergaving, maar dat vergevingsgezindheid een houding is en volgt uit het kennen van het geheim van de goddelijke vergaving. Vergevingsgezindheid is de norm. Dit maakt bovengenoemde teksten duidelijker, al blijven in taalkundige zin beide soorten vergaving in voorwaardelijke zin aan elkaar verbonden. Dit is vooral duidelijk in Matth. 6:14 en 15, waar staat: *“Want indien gij de mensen hun overtredingen vergeeft, zal uw hemelse Vader ook u vergeven; maar indien gij de mensen niet vergeeft, zal ook uw Vader uw overtredingen niet vergeven”*. Concluderend kan gezegd worden dat de Bijbel minstens aanleiding geeft tot verwarring van vergeven in de intermenselijke verhoudingen en vergeven in de relatie tussen God en mens. Wel duidelijk is dat de Bijbel, c.q. Jezus, oproept tot intermenselijke vergaving (o.a. 70 maal zeven maal, Matth. 18:21, Lukas 17: 3 en 4). Over berouw als voorwaarde voor vergaving is de Bijbel niet duidelijk, zoals te zien is in beide genoemde parallelteksten: in Mattheüs wordt geen berouw genoemd, in Lucas wel. Behalve in de laatstgenoemde tekst komt berouw in relatie tot intermenselijke vergaving in de Bijbel niet voor.

In de christelijke leer is er altijd veel nadruk gelegd op deze bijbelse opdracht tot intermenselijk vergeven. Theologisch gezien kan dit correct zijn, vanuit psychologisch perspectief kan dit een onevenredig zware verantwoordelijkheid op de schouders van het slachtoffer leggen. In het christelijk geloof, vanuit de Bijbel en de christelijke leer, lijkt intermenselijk vergeven eenrichtingsverkeer te zijn (geworden), in plaats van een proces waarbij dader en slachtoffer

beiden een taak hebben. In de klassieke Rooms-katholieke boete- en biechtpraktijk is de taak van de dader behouden gebleven, in het protestantisme lijkt de genoegdoening met daden verdwenen te zijn (Ganzevoort, 2001a; Ganzevoort en Visser, 2007, p. 369). Reden hiervoor was het gebruik van boetedoening als machtsinstrument van de kerkleiding en de gedachte dat boetedoening door goede werken afbreuk deed aan de genade (id.). Wanneer er sprake is van aangericht kwaad door mensen aan mensen, gaan naar mijn mening beide redenen niet op. Boetedoening opgelegd door de kerk kan goed uitwerken voor daders, die concreet met de gevolgen van hun daden geconfronteerd worden en draagt in ieder geval bij aan erkenning van het slachtoffer en wat haar werd aangedaan. Bij de tweede reden wordt het concrete kwaad geplaatst in het theologische schema van zonde en genade, wat ten gunste van de dader is (vergeving ontvangen zonder er iets voor te hoeven doen), maar wat ongunstig is voor het slachtoffer (geen erkenning van het haar aangedane kwaad en geen gerechtigheid van mensen en van God ontvangen) en uiteindelijk ook voor de dader, aan wie immers de mogelijkheid tot intermenselijke vergeving en verzoening en tot verandering van gedrag onthouden wordt.

Duidelijk is de Bijbel over vergeving in de relatie tussen God en mens: de mens erkent schuld, c.q. zonde(n), belijdt deze, vraagt om vergeving aan God en krijgt die ook. In de relatie tussen God en mens is er dus zeker sprake van tweerichtingsverkeer. En tegelijk is er in de Bijbel en de christelijke leer sprake van een merkwaardig (vanuit menselijke optiek) eenrichtingsverkeer van God uit, voorafgaand aan de vergeving, namelijk de vergeving en verzoening door Christus' offerdood aan het kruis, lang voordat de mens zich tot God keerde en om vergeving vroeg (Rom.5:8-10; 2 Kor. 5:19). Hier houdt de vergelijking met intermenselijke vergevingsprocessen op. De gelovige is vergeven en verzoend, en tegelijk wordt zij/hij vergeven op schuldbelijdenis en berouw. In de relatie tussen God en mens is alleen sprake van 'conjunctive forgiveness' (Helm et al., 2005), sterker nog: van God uit is vergeving gelijk aan verzoening. Dit is ook het ultieme voorbeeld van de eerder genoemde soevereine daad van het slachtoffer om af te zien van vergelding en de dader/schuldige te vergeven. Waar in de intermenselijke verhoudingen gezegd moet worden dat er dan (onterecht) de volle verantwoordelijkheid voor vergeving en verzoening bij het slachtoffer gelegd wordt, neemt God in de God-mens verhouding elf de volle verantwoordelijkheid op zich voor herstel van de relatie, door vooraf vergeving en verzoening mogelijk te maken. Daarmee heeft Hij zelf tegelijk aan de eis voor rechtvaardigheid voldaan. Het kwaad is niet door de vingers gezien of ontkend, het is bestraft aan Christus. Wel is de vraag om schulderkenning en berouw gebleven.

Vergeving in de intermenselijke verhoudingen en vergeving tussen God en mens, zijn dus deels vergelijkbaar, deels ook niet. Dat kan een verklaring geven voor de problemen die ontstaan als in theologische zin beide processen met elkaar verward of aan elkaar gekoppeld worden. De ongelijkwaardige relatie tussen God en mens kan en mag niet vergeleken worden met de, in principe, gelijkwaardige relatie tussen mensen onderling. Zo kan en mag ook niet het goddelijk vermogen tot de soevereine daad van vergeving en verzoening opgelegd wor-

den aan een mens, c.q. een slachtoffer. Bovendien gaat het in de relatie tussen God en mens niet alleen over concrete schuld en zonden, maar vooral ook over het existentieel zondig-zijn van de mens (zie par. 12.4.1.). In de relatie tussen mensen gaat het om concrete schuld en schuldige daden. Wat van de Beek (1984, pp. 126 ev.) schrijft over schuld en vergeving tussen mensen onderling en hoe hij dit verbindt met Gods vergeving van schuldige mensen, laat precies zien welke valkuilen dit oplevert. Enerzijds zegt hij dat alleen het slachtoffer de dader kan vergeven, anderzijds brengt hij de vergevende God sterk in, die van ons verwacht dat wij ook vergeven. *‘Tegenover de schuldige mens staat de vergevende God’*. Het onmogelijke van schuldbelijdenis en vergeving tussen mensen wordt realiteit als een geschenk van de vergevende God (id.). Vervolgens stelt van de Beek ook nog dat vergeving schenken het grootste geschenk is dat mensen elkaar kunnen geven en dat het onthouden van vergeving het ergste is dat mensen elkaar kunnen aandoen (zichzelf en de dader). Naar mijn mening heeft van Gennep (1986, p.61) hier terecht sterke kritiek op. Hij stelt de vraag of God daders wel kan vergeven wat die zijn mensen hebben aangedaan, omdat dit zou betekenen dat Hij daarmee de slachtoffers in de steek laat. Van Gennep concludeert dat veel spreken over vergeving gedacht is vanuit de dader en niet vanuit het slachtoffer. Van de Beek erkent in zijn reactie hierop (1986, p.116) dat alleen slachtoffers de daders kunnen vergeven, maar vervolgens worstelt hij verder met de relatie tussen vergeving door mensen en vergeving door God (van daders). Enerzijds zegt hij dat vergeving van mensen en God samen gaan en dat beide behoren bij het Koninkrijk van God, anderzijds zijn er de vragen van de schuld van daders: kan God alleen vergeven als slachtoffers vergeven hebben of als aan hen recht gedaan is? Maar wat als schuld niet meer te vergeven is of er geen recht gedaan kan worden? Als God dan wel vergeeft, zijn daders dan ook echt vergeven? Als God dan niet vergeeft, kan dan onze eigen (collectieve) schuld wel vergeven worden? Van de Beek komt er in dit antwoord niet uit. Mijs inziens is het beter om bij kwaad en lijden dat door mensen wordt aangericht, de immanente en transcendentie dimensie van schuld en vergeving niet rechtstreeks met elkaar te verbinden. De bijbelse norm is vergevingsgezindheid bij het slachtoffer, een norm die soms niet haalbaar is, en schulderkenning en berouw bij de dader (en waar mogelijk compensatie), iets wat in deze verhalen over incest zelden voorkomt. Hoe God dan omgaat met onmacht van het slachtoffer en schuld van de dader, kunnen we aan Hem overlaten.

Vanuit psychologisch perspectief kan het spirituele proces van vergeven helend werken, door de ervaring van de genade van God (Casey, 1998), door kanalisering van de emoties en herstel van het gevoel van controle (Spilka et al., 2003), maar in theologische zin kan hier dus een knelpunt of blokkade liggen of gelegd worden, namelijk wanneer er, net als bij schuld, verwarring of koppeling plaatsvindt tussen de immanente en de transcendentie dimensie, wanneer dus intermenselijke vergevingsprocessen gekoppeld worden aan en/of verward worden met vergeving tussen God en de mens. Als tegen slachtoffers gezegd of gepredikt wordt, of dat het in hun denken sterk aanwezig is, dat zij ‘moeten’ vergeven, kan dit hun schuldgevoel vergroten (want zij kunnen of willen niet), legt het de volle verantwoordelijk-

heid voor vergeven en verzoenen bij het slachtoffer, en wordt hun belang ondergeschikt gemaakt aan dat van de dader of de omstanders, waarmee het kwaad wordt voortgezet (Ganzevoort, 2003). In de verhalen blijkt deze koppeling tussen Gods vergeving en haar vergeven van de dader(s) inderdaad gelegd te worden, door haarzelf en/of door de 'omstanders'. Soms wordt zelfs het vergeven door de overlevende tot voorwaarde gemaakt voor het ontvangen van Gods vergeving. Hiervoor is al gezegd dat in taalkundige zin sommige bijbelteksten wel aanleiding geven tot deze gedachten, terwijl er juist de omgekeerde volgorde is: het kennen van Gods vergeving leidt tot een houding van vergevingsgezindheid. Wanneer de overlevende zelf de koppeling maakt tussen beide soorten vergeving, is dit soms een positieve stimulans geweest om toch te vergeven, of het tenminste te proberen, inderdaad meestal vanuit de dankbare houding dat God ook haar vergeving geschonken heeft. Vaker echter gaf dit een botsing tussen de 'eis' om te vergeven en haar onmacht of onwil om dit te doen. De vraag is of deze 'eis' tot intermenselijk vergeven correct geïnterpreteerd is. Hiervoor werd al gezegd dat weliswaar een houding van vergevingsgezindheid de norm is, wat nog iets anders is dan daadwerkelijke vergeving, maar dat dit geen voorwaarde of belemmering is voor het ontvangen van Gods vergeving. Wanneer het (nog) niet mogelijk is om aan die norm te voldoen, dan komen we in het discours van gebrokenheid en verzoening (zoals in par.12.4.1. uiteengezet) en niet in dat van schuld en vergeving. Het benadrukken van Gods onvoorwaardelijke liefde is dan opnieuw noodzakelijk. Ten slotte mag gezegd worden dat de notie van berouw over verkeerde daden heel duidelijk aanwezig is in de Bijbel, ook al gaat het dan niet vaak over berouw in de intermenselijke verhoudingen. Het sterkste spreekt Luc.17 hierover, waar Jezus bij het 70 maal zeven maal vergeven de voorwaarde stelt van 70 maal zeven maal berouw bij de dader. Wanneer 'omstanders', kerken of christenen, haar de eis of plicht tot vergeven voorhouden, wordt dit altijd als zeer negatief beleefd. Met die houding wordt voorbijgegaan aan de schuld en de eis van schulderkenning en berouw door de dader, wordt voorbijgegaan aan het aangedane leed en de impact ervan en wordt (misschien met alle goede bedoelingen) één element uit de Bijbel en de christelijke leer losgemaakt uit het grotere geheel van hoe om te gaan met elkaar bij aangericht kwaad. Voor alle 'omstanders' geldt naar mijn mening de lijn die door de hele Bijbel heen sterk benadrukt wordt, namelijk de oproep, c.q. de eis, van Godswege om recht te doen, vooral aan de zwakken en kwetsbaren, met als kerntekst Micha 6:8: *"Hij heeft u bekend gemaakt, o mens, wat goed is en wat de Here van u vraagt: niet anders dan recht te doen en getrouwheid lief te hebben, en ootmoedig te wandelen met uw God"*. Een van de redenen waarom 'omstanders' zo de nadruk leggen op vergeving door het slachtoffer, is te vinden in de theorie van Janoff-Bulman (1992) over de assumptieve wereld. Incest confronteert met het vermogen van mensen om anderen (in dit geval zelfs kinderen) intentioneel kwaad te doen. Deze confrontatie is een aanval op de eigen assumptieve wereld van elke 'omstander' en dan specifiek op de basisassumpties van de goedwillendheid van de wereld en de waarde van het zelf. Dan treden er direct afweermechanismen in werking. Door aan te dringen op vergeving (en verzoening liefst ook), kan 'de aanval afgeslagen worden' en kunnen

deze basisassumpties dus behouden blijven. De godsbeelden zijn de religieuze variant van de basisassumpties en kunnen daarmee verbonden zijn. Het is dus mogelijk dat bij de confrontatie met slachtoffers en daders van incest er niet alleen een aanslag gepleegd wordt op de basisassumpties van de ‘omstanders’, maar ook op hun godsbeelden. Vergeving herstelt dan de eigen veilige christelijke wereld met de godsbeelden daarvan. Een tweede reden waarom misschien zo snel naar vergeving gegrepen wordt, kan zijn dat vergeving (en verzoening) de ‘omstander’ ontslaat van de verplichting om actie te ondernemen tegen dit aangedane kwaad, en hoeft hij/zij bovendien niet te kiezen tussen slachtoffer en dader.

Dat alles betekent dat kerken en christenen zich heel goed bewust moeten zijn van hun motieven om te spreken over vergeving. Bovendien kan er beter over vergeven als werkwoord gesproken worden. In theologie, verkondiging en pastoraat zal er daarbij veel aandacht moeten zijn voor de mogelijkheid en risico's van verwarring van vergeven in de intermenselijke verhoudingen met Gods vergeving van mensen.

12.4.2.3. Gods vergeving van haar zonde(n)

In de verhalen wordt gesproken over de ervaring dat God haar vergeven heeft. Hierbij gaat het dan altijd over het grote verhaal van God met mensen, van vergeving van zonde(n). Dankbaarheid hiervoor overheerst dan. Soms is dit een aanleiding om ook vergevingsgezind ten aanzien van de dader(s) te zijn, vaker echter is dit een geloofsverhaal waarin het leven met een incestervaring niet geïntegreerd is, mede omdat er geen rol voor God gevonden is als complementrol voor haar rol als slachtoffer of beschadigd mens. In par.12.3.1.4. is hier al meer over gezegd.

12.4.2.4. Vergeving door God van de dader(s)

In sommige verhalen is te lezen dat er het besef is dat de dader aan God om vergeving moet vragen voor het kwaad dat hij aanrichtte. Soms wordt dit in boze zin verwoord, dat God hem maar moet vergeven, want zij kan het niet, maar vaker in wensende of hopen de zin. Hierbij vinden deze overlevenden Jezus aan hun zijde, die immers aan het kruis niet Zelf de daders vergaf, maar aan zijn Vader vroeg om hen te vergeven: “*Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen*” (Lucas 23:34). Hier is duidelijk dat waar de slachtoffers hierover vertellen de leer van schuld en vergeving in correcte zin gebruikt wordt, namelijk een dader die een concrete schuldige daad verricht heeft en daarvoor vergeving van God (en mensen) nodig heeft voor hij weer in de juiste verhouding met God (en mensen) kan staan. Hierbij gaat het dus niet om het theologische begrip ‘zonde’, maar om een concrete zonde. Het theologische begrip ‘zonde’ betreft uitsluitend de verhouding tussen de mens en God, terwijl het bij concrete zonden, bij ‘schuldige schuld’, in eerste instantie gaat om intermenselijke verhoudingen, waarbij overigens tegelijk ook tegen God gezondigd kan zijn. Bij incest gaat het om beide. Daarmee is het terecht dat overlevenden aangeven dat de dader vergeving aan God moet vragen. Het risico daarbij is echter dat vergeten wordt dat het hierbij om concrete zondige daden gaat, aan

anderen gepleegd, en dat daarom óók aan die ander om vergeving gevraagd moet worden, volgens de Bijbel zelfs éérst (Matth.5:24). Daders vooral blijken te denken dat God hen wel vergeeft of vergeven heeft, zonder dat zij aan het slachtoffer vergeving gevraagd hebben. Blijkens de verhalen moeten ook slachtoffers ervoor oppassen die dubbele vergeving niet te versmallen tot alleen vergeving door God, al kan dit laatste een oprechte hoop zijn ten behoeve van het eeuwig heil van de dader en tegelijk een ‘uitweg’ voor haarzelf als zij om welke reden dan ook niet kan vergeven. Dit is dan een vorm van religieuze coping met de eigen onmacht of onmogelijkheid om te vergeven (bijvoorbeeld door het overlijden van de dader). In een enkel verhaal wordt verteld dat een ander de dader vergeeft, zonder dat het slachtoffer zelf in beeld is. Eerder kwam al aan de orde dat dit onmogelijk is, alleen het slachtoffer kan de dader vergeven en niemand anders, ook niemand van de kerk.

12.4.2.5. Verzoening

Wanneer er in de verhalen gesproken wordt over verzoening, gaat het alleen over verzoening tussen slachtoffer en dader(s) en/of de ouders. Verzoening met God wordt als zodanig niet genoemd, al is deze impliciet aanwezig als het gaat over vergeving. Dit aspect is hiervoor aan de orde geweest, evenals de verzoening van ‘onschuldige schuld’ als element van Jezus’ leven en sterven (*par.12.3.3.*). In de literatuur is er nog wel eens verwarring tussen vergeving en verzoening, en de relatie tussen die twee (Ganzevoort, 1998c; Helm et al., 2005; Glas, 2009). Zoals het begrip ‘vergeving’, is ook het begrip ‘verzoening’ inhoudelijk een complex begrip en kan het duiden op verschillende soorten gedrag. Het initiatief kan van beide partijen uitgaan of van een van de partijen, gericht zijn op herstel van de persoonlijke relatie, maar kan ook gericht zijn op herstel van de sociale orde. Ganzevoort (1998b) benoemt verzoening als een andere categorie dan vergeving. Vergeving is het recht van het slachtoffer, bij verzoening gaat het om herstel van de relatie en de rechtsorde. Dit vraagt bereidheid en inzet van beide partijen. Dat betekent dat, zelfs waar vergeving kan plaatsvinden, verzoening niet altijd kan plaatsvinden. Glas (2009) daarentegen benoemt vergeving als een fase in het proces van verzoening, waarmee dan met verzoening zowel de bereidheid, als het proces, als de daad, bedoeld wordt. Met deze kenschetsing worden vergeving en verzoening verwarrend vervlochten. Glas (2009) vindt berouw een noodzakelijke voorwaarde voor verzoening, maar is niet duidelijk over berouw in relatie tot vergeving. Hier wreekt zich zijn opvatting over vergeving als onderdeel van het verzoeningsproces. Als vergeving ontkoppeld wordt van verzoening, dan kan er een innerlijk proces van vergeven plaatsvinden, in de zin zoals Cioni (2007) dat benoemt. Het reconstructie- en transformatieproces kan plaatsvinden onafhankelijk van (het berouw van) de dader, en kan daardoor toch zijn helende invloed uitoefenen. De eventuele verzoening staat hier dan los van. Helm et al. (2005) benoemen een ander onderscheid bij het begrip vergeving dat zij in de literatuur tegenkwamen, waarmee de begrippen vergeving en verzoening bij elkaar en tegelijk uit elkaar gehouden worden, namelijk ‘conjunctive forgiveness’, ‘verbindende vergeving’ en ‘disjunctive forgiveness’, ‘scheidende vergeving’. Verbindende vergeving

omvat tevens de verzoening tussen twee partijen, scheidende vergeving is vergeving zonder verzoening, omdat dit niet mogelijk of niet wenselijk is. Slachtoffer en dader houden emotioneel en fysiek afstand. In hun onderzoek naar vergeving bij slachtoffers van seksueel misbruik vonden zij dat er slechts één slachtoffer (van de 23) tot 'conjunctive forgiveness' gekomen was. In de groep verhalen van dit onderzoek is ditzelfde te zien, er wordt maar enkele keren verteld dat er (min of meer) een verzoening heeft plaatsgevonden tussen dader en slachtoffer. Verzoening in menselijke relaties betekent dat beide partijen de wil en de inzet hebben om de relatie weer goed te krijgen en te houden. Verzoening in theologische zin, in de relatie tussen God en mens, is een eenzijdig gebeuren van God uit. Het Hebreeuwse woord voor 'verzoening' in het Oude Testament komt uit de rechtspraak (Berkhof, 2002, p.301 ev.). Zowel binnen als buiten de cultus werd het gebruikt om de verdiende doodstraf af te wenden door het geven van iets dat voldoende vervangingswaarde had. Met toereikende vervanging werd het evenwicht tussen mensen, tussen dader en slachtoffer, weer hersteld, zonder dat het 'oog om oog en tand om tand' principe moest leiden tot de doodstraf. Binnen de cultus was de vervanging het offer(dier). Met het brengen van het offer werd de verstoorde relatie tussen God en de zondige mens weer hersteld. In het Nieuwe Testament worden verschillende Griekse woorden gebruikt voor het begrip 'verzoening', waarvan de betekenis niet altijd overeenkomt met het oorspronkelijke Hebreeuwse woord. Paulus gebruikt echter (in Rom.5: 8-11 en 2 Kor. 5: 18-21) het Griekse woord voor verzoenen dat inhoudelijk wél overeenkomt met de oorspronkelijke betekenis van het Hebreeuwse woord. In deze teksten wordt gezegd dat Jezus de 'vervangingswaarde' is die noodzakelijk is om de relatie tussen God en mens weer te herstellen. Er vindt een uitruil plaats: in plaats dat de mens de verdiende doodstraf krijgt, krijgt Jezus die aan het kruis, en de mens ontvangt Jezus' gerechtigheid. Ook het bekende woord 'losprijs' (Matth.20:28 en Marcus 10:45) heeft de notie van het Hebreeuwse woord voor verzoening in zich: er moest iets betaald worden om de doodsschuldigen vrij te krijgen en die prijs was Jezus' dood aan het kruis. Met deze korte uitweiding is te zien dat verzoening in de intermenselijke verhoudingen en verzoening in de verhouding tussen God en mens, wezenlijk verschillen en niet aan elkaar gelijk gesteld of met elkaar verbonden kunnen worden. Waar dat wel gebeurt, verzoening van onze schuld voor God door het lijden en sterven van Jezus verbinden met vergeving van schuld en verzoening in een situatie van slachtofferschap van menselijk kwaad, is dit een versmalling van het begrip verzoening tot alleen vergeven van schuld, is dit schadelijk voor slachtoffers en is het in de praktijk nauwelijks toepasbaar (Ganzevoort en Visser, 2007, p.373 ev.). De betekenis van het lijden en sterven van Jezus als nabijheid in onrecht dat mensen wordt aangedaan, geeft ruimte om verzoening te verbinden met recht en gerechtigheid (id.). In deze groep verhalen komt er geen verbinding van verzoening in intermenselijke relaties met de verzoening tussen God en mens voor.

12.4.2.6. Ten slotte

In de christelijke leer over schuld en vergeving bij intermenselijke processen is, blijkens de verhalen, nog wel een slag te slaan. Er is moeite met hoe er in de kerken over verteld/verkonigd wordt, maar ook inhoudelijk is veel niet duidelijk. De plaats van schuldbelijdenis en berouw van dader tegenover slachtoffer, de inhoud en actie van vergeven, verdienen meer aandacht, evenals de loskoppeling (of juist de verbinding) tussen intermenselijke vergeving en vergeving door God.

Een zorgvuldige weg van vergeving, voor dader en slachtoffer, wordt voorgesteld door Ganzevoort en Visser (2007, pp.366 ev.) door aan te sluiten bij de klassieke boete- en biechtpraktijk zoals die aan het einde van de Middeleeuwen haar definitieve vorm kreeg: gewetensonderzoek, oprecht berouw, expliciete mondelinge belijdenis, genoegdoening in daad of ritueel, absolutie als antwoord op boete en biecht. Uiteraard is de invulling voor slachtoffer en dader verschillend (zie verder Ganzevoort en Visser, 2007, pp.367-372). Daarnaast is meer differentiatie in de betekenis van Jezus' leven, lijden, sterven en opstanding noodzakelijk om het heil daarvan ook toepasbaar te maken in levens van beschadigde mensen. En als laatste is het noodzakelijk zich te realiseren dat de kerk en de leer niet buiten het probleem van seksueel misbruik staan, maar er deel van uitmaken.

12.5. Vrouwvisie en metanarratieven

Het zelfbeeld dat deze groep vrouwen van zichzelf als kind geeft, is overwegend negatief gekleurd. De vrij algemeen geldende plaats van en visie op de vrouw in de maatschappij destijds heeft hier in een aantal verhalen zeker aan bijgedragen. De religieuze boodschap die sommigen kregen gecommuniceerd, heeft dit versterkt. Het zelfbeeld op het moment van het vertellen van haar verhaal is echter veel sterker positief gekleurd. Ook hier zal de veranderde maatschappelijke plaats van en visie op de vrouw aan bijgedragen hebben. Daarmee kan de maatschappij nu, in tegenstelling tot die uit de jeugd, wél leverancier zijn van metanarratieven en/of rolmodellen, die ondersteunend werken. Dit geldt vooral ook voor herstel van autonomie. De boodschap die de religie, c.q. christelijke leer geeft aan vrouwen ten aanzien van hun zelfbeeld, kan overeenkomen met de maatschappelijke boodschap, maar kan hier ook (nog) strijdig mee zijn. In de verhalen werd meerdere keren genoemd dat de Bijbel en de christelijke leer een negatieve invloed hebben (gehad) op het zelfbeeld van meisjes en vrouwen. Het is niet te ontkennen dat de Bijbel de toenmalige patriarchale maatschappij met sterk hiërarchische structuren en een dubbele (seksuele) moraal voor mannen en vrouwen weerspiegelt. De man had alle macht, de vrouw geen macht, zij was bezit van de man en had geen rechten. De christelijke traditie heeft dit element versterkt, getuige uitspraken van invloedrijke kerkvaders als Origenes, Tertullianus, Thomas van Aquino, Luther, Calvijn, Karl Barth (in: Ganzevoort en Veerman, 2000, pp. 93, 94). Deze machtsverdeling tussen man en

vrouw en de verschillende visie op man en vrouw heeft een lange adem gehad en duurt soms tot in deze tijd toe, ook in kerken. In de verhalen is te lezen dat ook de dubbele seksuele moraal voor mannen en vrouwen lang heeft standgehouden. Deze christelijke en bijbels gefundeerde machtsverhouding tussen mannen en vrouwen is desastreus gebleken voor kinderen die te maken kregen met incest, en in het algemeen voor vrouwen die met seksueel geweld te maken hadden/hebben. Niet alleen konden daders misbruik maken van deze machtsverhoudingen en deze bijbels legitimeren, ook de kinderen was onderdanigheid en gehoorzaamheid aan de meermachtige (ouder, volwassene) geleerd. Voor dochters geldt daarbij nog dat zij weinig genoemd worden in de bijbel(vertalingen), ook in relatie tot God. Slechts op vier plaatsen in het Oude Testament worden dochters genoemd naast zonen in relatie tot God (Jes.43:6, 49:22, 60:4; Joël 2:28, in het Nieuwe Testament aangehaald in Hand.2:17 en 2 Cor.6:18). Verder lijken dochters slechts bezit van de vader te zijn, waarmee 'gehandeld' kon worden (bijvoorbeeld in Joz.15:16, 1 Sam.17:25). Deze noties belemmerden zowel verzet tegen de incest als het naar buiten brengen van de incest. De negatieve vrouwvisie droeg sterk bij aan de beleving van slechtheid en schuld. Vanuit het perspectief van macht en onmacht is het dan voor vrouwen die incest of ander seksueel misbruik ondervonden, moeilijk om adequate metanarratieven of identificatiefiguren te vinden in de Bijbel of de christelijke traditie. De Bijbel is immers geschreven door mannen, vanuit een mannelijk perspectief, gaat grotendeels over mannen en heeft mannen als 'doelgroep'. De christelijke leer, die haar fundament in deze Bijbel heeft en die vorm kreeg in patriarchale culturen en tot in de vorige eeuw in die culturen gefunctioneerd heeft, heeft dit androcentrisme en de daarmee samenhangende visie op de vrouw bewaard en versterkt (zie verder hoofdstuk 6). Gevolg daarvan was dat ook in de verkondiging vaak het mannelijk perspectief domineerde, wat kon betekenen dat de aandacht gericht werd op de man in het verhaal en niet (ook) op de vrouw in het verhaal, of dat er wel aandacht naar de vrouw ging, maar dan vanuit het mannelijk perspectief. Een voorbeeld kan dat verduidelijken: vaak wordt/is er gepreekt over David en Bathseba, waarbij altijd de aandacht uitgaat naar David, zijn zonde, de gevolgen daarvan, zijn berouw en Gods vergeving. Zelden of nooit wordt er aandacht besteed aan wat dit alles voor Bathseba heeft moeten betekenen en hoe God over haar zou denken. Zij is in de Bijbel en uit de verkondiging verdwenen. Een tweede voorbeeld: vele preken worden er in de Kersttijd gehouden over het geslachtsregister van Jezus in Matth. 1. Daar staan vier vrouwen met hun naam genoemd (Tamar, Rachab, Ruth en Maria) en een niet met haar naam, maar bedoeld is Bathseba. Deze preken hebben vaak (altijd?) de boodschap: 'Zie eens hoe groot de genade van God is, dat zulke vrouwen (een verleidster, een prostituee, een heidense, een onaanzienlijk meisje, de twijfelachtige Bathseba) in het geslachtsregister van Jezus staan!' terwijl de boodschap van het vermelden van deze namen (ook) is dat God in deze vrouwen omziet naar alle heidenvolken. In dit register staan bovendien rijen namen van mannen, van wie er van meerderen zeer dubieuze of ronduit slechte dingen overgeleverd zijn, maar de verbazing dat zij ook in dat register staan, komt minder tot niet naar voren in deze preken. Kijkend door een 'vrouwenbril'

echter, kan Tamar gekarakteriseerd worden als een sterke en moedige vrouw die voor haar (wettelijke!) rechten opkwam, Rachab als een moedige vrouw die een snelle en duidelijke keus maakte, Ruth die haar hele wereld achter zich liet voor haar schoonmoeder en de God van haar schoonmoeder, Bathseba die hoogstwaarschijnlijk niets in te brengen had en alleen maar de koning moest gehoorzamen, maar die wél de gevolgen droeg. Alleen Maria is in alle beeldvorming positief gebleven. Meer voorbeelden van dit eenzijdige mannelijke perspectief zijn te noemen. Binnen de feministische theologie wordt dan ook terecht gewezen op de noodzaak van het zich voortdurend bewust zijn van het androcentrisme in de Bijbel en de christelijke leer, in de vele beelden die gebruikt worden en wat deze betekenen voor de man-visie en de vrouwvisie, en voor de visie op God. Veel studies van feministische theologen zijn in de loop der jaren verschenen over vrouwen in de Bijbel, over vrouwenteksten en over interpretatie van verhalen waarin vrouwen voorkomen.³⁵ Maar ook in andere delen van de kerk is er meer aandacht voor vrouwen en hun beleving³⁶, zij het dat daar vooral de spits ligt bij de plaats van de vrouw in de kerk, al dan niet in het ambt.³⁷

Bijbellezen, verkondigen en horen van de verkondiging zijn altijd (ook) genderbepaald. Ieder brengt onontkoombaar de eigen persoonlijkheid en de eigen levensgeschiedenis mee. Bewustwording hiervan is noodzakelijk om eenzijdige, gekleurde of uitsluitende lezing en verkondiging te vermijden. Door de dominantie van mannen en het androcentrische perspectief in de Bijbel en de christelijke leer (en de kerken) blijft het risico dat vrouwen (bewust of onbewust) uitgesloten worden of slechts gezien worden vanuit het mannelijk perspectief levensgroot aanwezig. Daarbij komt dat seksueel misbruik van vrouwen aansluit bij de genderboodschap die uit de Bijbel naar voren komt, namelijk die van minderwaardigheid, van eigendom van de man met de eis van ondergeschiktheid en onderdanigheid aan hem en zijn seksualiteit. Gelet op wat in par.12.4. geschreven is over de centrale lijn in de christelijke theologie van zonde en genade, en de mogelijke versmalling van het hele evangelie tot deze boodschap, is het begrijpelijk dat er steeds gelet wordt op wat een bijbelgedeelte te zeggen heeft over zonde en vergeving. De combinatie echter van deze boodschap met de mannelijk-

35 Een voorbeeld hiervan is het boek van Phyllis Trible (1984) *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Hierin gaat zij in op de verhalen van geweld tegen vrouwen. Andere voorbeelden zijn Athalya Brenner (zoals: *I am: Biblical Women Tell Their Own Stories*, 2004); Fokkelien van Dijk-Hemmes (zoals: *Sporen van vrouwen teksten in de Hebreeuwse Bijbel*, 1992) en Fischer et.al. (2009) *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturge-schichtliche Enzyklopädie*.

36 Recent is bijvoorbeeld de Vrouwenbijbel verschenen. Alle extra tekst, naast de bijbeltekst, is geschreven door vrouwen, met speciale aandacht voor de verbinding tussen de Bijbel toen en het leven nu.

37 Enkele voorbeelden uit de vele publicaties zijn: Alfred Kuen (1994) *La femme dans l'Eglise*; George en Dora Winston (1997) *Vrouwen in de gemeente van Christus*; Aarnoudse e.a. (1998) *Vrouwen op een zijspoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in gereformeerd perspectief*; Ruth Haley Barton (1998) *Equal to the Task, Men and Women In Partnership, at work, at church, at home*; Cunningham en Hamelton (2004) *Waarom geen vrouwen? Een bijbelse studie over vrouwen in zending, kerkelijk werk en leidende posities*; Klinker-De Klerck (2011) *Als vrouwen het Woord doen. Over Schriftgezag, hermeneutiek en het waarom van de apostolische instructie aan vrouwen*.

ke dominantie en het mannelijk perspectief van de bijbelverhalen en van de christelijke leer, draagt het risico in zich dat bij de verhalen waarin vrouwen een rol spelen (en dat zijn er relatief weinig), er eenzijdig de nadruk komt te liggen op alles wat verkeerd was zonder aandacht voor de positieve of sterke kant van deze vrouwen die er vaak óók in de verhalen aanwezig is. Aandacht voor die sterke kant, kan betekenen dat vrouwen bekrachtigd worden (empowerment) in hun identiteit als vrouw en in hun identiteit voor God. Voorbeelden uit het Oude Testament zijn dan o.m. Jochebed, de moeder van Mozes (Ex.2), de vijf dochters van Selofchad die vroegen om een erfdeel in het beloofde land en van God gelijk kregen (Num.27 en Joz.17), Deborah die Israël richtte (Richt.4 en 5), Jaël die de overwinning behaalde door Sisera te doden (Richt.4), Abigaïl die David behoedde voor doodslag (1 Sam. 25), Rispa, een moedige vrouw die de wacht hield bij de lijken van haar zonen (2 Sam. 21), Jehoseba, de vrouw van de hogepriester, die prins Joas redde van de dood (2 Kon. 11), de profetes Chulda (2 Kon.22), koningin Esther (Esther)). In het Nieuwe Testament worden vrouwen ook positief genoemd, zoals Maria en Elisabeth (Luc.1), Maria en Martha (Luc.10, Joh.11), de vrouwen die Jezus dienden (Luc.8), Dorkas (Hand.9), Lydia (Hand.16), Priscilla (Hand.18), Febe (Rom.16), Lois en Eunice (2 Tim.1). Er zijn dus zeker metanarratieven in de Bijbel te vinden die rolmodellen voor vrouwen kunnen leveren of empowerment bewerkstelligen. Dan moet echter wel de 'leesbril' bijgesteld worden, want de negatieve beeldvorming van vrouwen, c.q. het vrouwelijke, in de Bijbel en de christelijke leer, kan nog steeds doorwerken in kerken. Hierbij moet wel gezegd worden dat ook vrouwen nog steeds een 'leesbril' op kunnen hebben die bepaald is door androcentrisch denken, begrijpen en verkondiging. Niet alleen bij mannen, maar ook bij vrouwen moet er dus bewustwording zijn/komen over de eigen 'bril' waarmee gelezen wordt of vanuit welk perspectief er verkondigd en geluisterd wordt. Vrouwelijke voorgangers en pastores kunnen hier een wezenlijke bijdrage aan leveren. Alertheid op genderbepaald bijbellezen blijft dus noodzakelijk, evenals een (blijvende) theologische reflectie op genderaspecten in de christelijke leer en op cultuurhistorische aspecten (vrouwvisie en man-vrouw verhoudingen) uit voorbije tijden. Tegelijk is in de verhalen te lezen dat slachtoffers ook (niet anders kunnen dan) kijken door hun bril die gekleurd is door de incestervaring. Naar mijn mening moet met dit alles in liturgie, verkondiging en pastoraat rekening gehouden worden, voor zover mogelijk, om vrouwen niet uit te sluiten of een negatieve beeldvorming van haar te creëren, en om voor beschadigde vrouwen nodeloze triggers te vermijden (zie ook: Ganzevoort en Veerman, 2000, pp. 96 ev.). Voor vrouwen met een incestervaring, die vaak een negatief zelfbeeld ontwikkeld hebben, kan het heel positief zijn om in bijbelverhalen te ontdekken dat, ondanks de patriarchale setting, vrouwen wel degelijk als sterk naar voren komen en daarmee als rolmodel kunnen functioneren. Dan is er rolovername en rolopname mogelijk. Dat deze rolmodellen voorkomen in de Bijbel, betekent dat zij er mogen zijn voor God. Het (her)vinden van haar identiteit in God kan, blijkens een aantal verhalen, sterk bijdragen aan het ontwikkelen van een positiever zelfbeeld en daarmee aan heling, zowel in psychologisch als in geloofsopzicht.

Ten slotte moet gezegd worden dat ook vrouwen zelf, binnen en buiten de kerk, zich ervan bewust moeten zijn dat zij als positieve rolmodellen kunnen functioneren voor andere vrouwen en meisjes. Gezien het belang van de houding van (kerk)mensen in het omgaan met slachtoffers van incest, zoals eerder al aan de orde kwam en zoals het uit de verhalen bleek, is dit niet alleen heel belangrijk voor slachtoffers van seksueel misbruik, maar voor alle vrouwen. Vrouwenorganisaties, christelijk en niet-christelijk, houden zich bezig met empowerment van vrouwen en meisjes. In de christelijke traditie zou misschien meer aandacht moeten zijn voor metanarratieven die vrouwen bevestigen en ondersteunen in (het herwinnen van) hun kracht en positief zelfbeeld. In deze traditie zijn soms ook vrouwelijke rolmodellen te vinden in relatie tot het ervaren hebben van menselijk kwaad of lijden. Te denken is dan bijvoorbeeld aan Corrie ten Boom die openhartig schreef over haar onverwachte ontmoeting met haar kampbeul, jaren na de Tweede Wereldoorlog en hoe zij wist dat ze moest vergeven, maar het niet kon. Uiteindelijk kon zij alleen door Gods kracht vergeven. Een ander voorbeeld is Joni Eareckson, die op haar 17^e vanaf haar nek verlamd raakte en die haar strijd beschreef, ook met God, om met dit lijden om te gaan.

Maatschappelijk dominante verhalen van autonomie en gaafheid kunnen ook te weinig ruimte laten voor slachtofferschap en blijvende schade (Ganzevoort en Veerman, 2000; Ganzevoort, 2006b). In par.12.3.5. werd al gerefereerd aan verwondingen en littekens als 'identity markers' (Ganzevoort, 2006b, 2008). In een wereld waarin bijna alles maakbaar is en moet voldoen aan ideaalbeelden, heerst vooral het deficit-denken in de aandacht voor dat wat ontbreekt aan dit ideaalbeeld (id.). Ook religieuze stromingen ontkomen hier vaak niet aan, getuige bijvoorbeeld de vele genezingsdiensten of de gedachten in sommige stromingen binnen het christendom dat een echte christen niet (psychisch) ziek kan zijn. Ganzevoort (2006b) bepleit een dubbele houding ten aanzien van verwondingen en littekens ten gevolge van, bijvoorbeeld, traumatisering, namelijk enerzijds de erkenning dat deze er niet hadden behoren te zijn, en tegelijk aanvaarding dat zij er zijn en behoren tot deze ene mens. Dan kunnen wonden en littekens worden tot bronnen van zingeving en empathie (id.). Deze dubbele benadering kan ook voor het pastoraat van betekenis zijn. Niet altijd immers is alle schade, ook voor wat betreft het geloof, te herstellen. Naast verzet en herstel, is er dan de mogelijkheid van aanvaarding bij pastor en pastorant dat er blijvende verwondingen of littekens zijn en kan gezocht worden naar manieren om het leven, ook in het geloof, leefbaar te houden.

12.6. Andere aspecten in de verhalen

In dit gedeelte wordt nog kort ingegaan op enkele belangrijke aspecten die naar voren komen in de verhalen, conform de literatuur, tegengesteld daaraan of niet vermeld.

12.6.1. Incest, factoren en gevolgen

Onderzoek naar incest gaf een aantal belangrijke factoren of elementen te zien die een rol speelden (*par. 5.2.2.*), hetzij als kenmerk, hetzij als factor bij de gevolgen. Een aantal daarvan zijn herkenbaar in deze groep verhalen, namelijk het (langdurige) zwijgen van het kind en de redenen daarvoor, processen van vergeten, verdringen en dissociatie, de grote rol van schuld en schaamte, de problemen als zij er (vaak jaren later) wel over gaat praten, de sterke wens van erkenning (vooral door de moeder) en geloofd worden, de volstrekt inadequate reacties van de directe omgeving (en daarbuiten) op het openbaar komen van de incest. In de literatuur wordt veel gesproken over het feit dat incest veel, c.q. vooral voorkomt in ook anderszins disfunctionele gezinnen. In dit onderzoek kan dit niet zomaar bevestigd worden. Er is weliswaar sprake van bijvoorbeeld ook ander geweld, van geslotenheid, van emotionele verwaarlozing, van een problematische situatie of sfeer in het gezin, van relationele problematiek, van een man-vrouwvisie die negatief uitwerkte voor de vrouw(en), en enkele keren van afwezigheid van de moeder, maar er wordt ook verteld over warme en goed functionerende gezinnen en ouders. De conclusie kan dus niet een op een zijn dat waar er van incest sprake is, er ook anderszins disfunctionele gezinspatronen zijn, of andersom dat disfunctionele elementen in gezinnen dus leiden tot incest. Wel kan gezegd worden dat er regelmatig tot vaak sprake is van andere factoren die niet bijdragen aan een goed en gezond functioneren van het gezin. Intergenerationele gevolgen van de incest komen in de verhalen regelmatig naar voren. Het feit dat ook vrouwen daders kunnen zijn, zij het in een heel laag percentage, blijkt ook uit dit onderzoek.

Belangrijke thema's die uit onderzoek naar voren kwamen (*par. 6.8.1. en 6.8.2.*) als schaamte, schuld en vergeving, boosheid, genade en macht, waren ook bij deze groep verhalen herkenbaar vertaald naar de godsbeelden. Tegelijk echter bleek dit niet de enige factor te zijn. In een aantal verhalen was er duidelijk ook sprake van overdracht vanuit kerk (en school soms) van een als negatief ervaren godsbeeld. Accommodatie (transformatie) van deze combinatie van psychologische en theologische godsbeelden bleek moeilijk te zijn. Theologische bezinning op nut en doel van overdracht van beangstigende aspecten van God is met het oog op deze groep vrouwen in ieder geval noodzakelijk.

Voor wat betreft de gevolgen voor de godsbeelden kan onderschreven worden dat een vroeg begin van de incest, meer daders en de aanwezigheid van nog ander geweld, de gevolgen van de incest voor de godsbeelden (en het geloof) ernstiger doen zijn. Op basis van dit onderzoek kan niet veel gezegd worden over de invloed van wie de dader is (vader, broer of anderszins). Daarvoor spelen veel te veel andere factoren ook een rol. Wel is duidelijk dat incest door de

vader en de broer meer gevolgen heeft voor de godsbeelden en dan vooral voor het Vaderbeeld van God, dan het geval is bij een ander familielid als vader. Schuld(gevoelens) bleken eveneens een belangrijke factor te zijn in relatie tot de godsbeelden. De thuissituatie wordt ook genoemd en dan vooral de houding van de ouders. In een paar verhalen bleek dat dissociatie zich inderdaad ook kon voortzetten in de godsbeelden (*par.6.8.2.*), maar dit gebeurde niet in alle verhalen waarin over dissociatieve verschijnselen verteld werd.

In deze groep verhalen wordt de kritiek van de vrouwenbeweging en de feministische theologie (*par.6.8.1.3.*) op de Bijbel, de christelijke leer en de kerk, met hun hiërarchie, androcentrisme en negatieve vrouwvisie, impliciet en expliciet breed onderschreven. Wat in deze verhalen echter zelden of niet voorkomt, zijn de problemen met de kruistheologie of de problemen met de navolging van Jezus in zijn lijden. Het ligt voor de hand, al kan dat natuurlijk niet hard gemaakt worden omdat daar niet naar gevraagd is, te denken dat dit komt doordat vrijwel al deze vrouwen zijn opgegroeid binnen het traditionele christendom (en in een tijd dat feministische theologie nauwelijks bekend was), en daar ook grotendeels binnen gebleven zijn. De rol van Jezus als Redder van zonden door zijn kruisdood is daar zo sterk en positief aanwezig, en het besef dat dit noodzakelijk was eveneens, dat er weinig ruimte is voor kritische vragen aan een Vader die zijn eigen Zoon opoffert. Bovendien gaat het bij de kruisdood om een volwassen Jezus en niet om een kind. Ook de rol van God, al dan niet als Vader van Jezus gezien, is in dit verband meestal zeer positief. God gaf het liefste dat Hij had, zijn eigen Zoon, voor de redding van zondaren. Dit wordt gezien als een daad van liefde. Bij beide opvattingen, die van de feministische theologie en die van het traditionele christendom, is de bril waardoor gekeken wordt, bepalend voor de beleving.

12.6.2. Onwetendheid

In de verhalen komt een grote onwetendheid naar voren voor wat betreft seksualiteit en seksueel misbruik. Niet alleen bij het kind, maar ook wanneer zij opgroeit. Soms is de eerste kennismaking met seksualiteit pas bij de biologielessen op de middelbare school. Dit past deels wel bij het tijdsbeeld wat geschetst is, maar het heeft de impact en het blijven voortbestaan van het seksueel misbruik wel vergroot. Meerdere respondenten noemen dit ook nadrukkelijk en pleiten voor vroege seksuele voorlichting, voor grote openheid op het terrein van seksualiteit en voor het al heel jong weerbaar maken van kinderen om de grenzen van de eigen lichamelijkeheid te bewaken. Behalve bij het kind is er in veel verhalen ook onwetendheid (of niet willen weten) te lezen bij volwassenen, maar dan betreft het vooral onwetendheid op het gebied van seksueel misbruik en de impact ervan. Dan gaat het om ouders, familieleden, docenten, mensen van de kerk, zelfs hulpverleners. Ook dat is deels een tijdsbeeld, maar de vraag is of dit inmiddels overal voldoende verbeterd is. Duidelijkheid over het bestaan van seksueel misbruik van kinderen is door de vele zaken die de afgelopen jaren in de publiciteit kwamen wel vergroot, maar of de impact daarvan overal voldoende doorgedrongen is, is de vraag. Over incest wordt in ieder geval nog veel gezwegen. Duidelijkheid en openheid over

het bestaan van incest in alle lagen van de bevolking en óók in de kerk, met de impact ervan, zou misschien incest soms kunnen voorkomen of een halt toeroepen, maar kan in ieder geval bijdragen aan erkenning en ondersteuning van incestoverlevenden. Dan kunnen ook de vele functies die de context heeft (*par. 2.3.3.*) beter benut worden, dan nu uit de verhalen blijkt. Maatschappij en kerk hebben mijns inziens hier een belangrijke taak in. De (negatieve) rol die het eigenbelang hierbij kan spelen, moet daarbij wel onderkend worden, namelijk de wens van behoud van de eigen basisassumpties, de verleiding om niet in actie te hoeven komen of te moeten kiezen tussen dader en slachtoffer. Dit kan als resultaat hebben: het ‘niet willen weten’, verzwijgen of toedekken van het misbruik, maar ook het aandringen op vergeving of het ‘achter je laten’. In alle gevallen kunnen de ‘omstanders’ immers weer gewoon verder met hun leven. Grotere openheid zou de vaak vermelde eenzaamheidsbeleving kunnen verminderen. De bijdrage van de kerk en de kerkelijke gemeente is hierbij extra belangrijk, omdat de eenzaamheidsbeleving in de kerk zijn weerslag heeft op de godsbeleving.

12.6.3. Moeders

In de literatuurweergave kwam de positie en rol van moeders al naar voren als weinig benijdenswaardig. Zij werd gezien als oorzaak van de incest of minstens als medeschuldig er aan. Later is dat wat genuanceerd, maar haar rol bleef dubieus, vooral omdat zij nog steeds wordt gezien als verantwoordelijk voor het hele gezin. Dit is dus een maatschappelijk metanarratief dat voor moeders die te maken kregen met incest in haar gezin of familie, geen ruimte biedt voor een andere rol dan die van medeschuldige. Het is de vraag of er voor moeders adequate metanarratieven gevonden kunnen worden binnen de christelijke traditie. Aangezien er voor dit onderzoek geen gesprekken met de moeders geweest zijn, kan hier op geen antwoord gegeven worden. In dit onderzoek wordt sterk bevestigd wat in de literatuur over de moeders gezegd wordt (*par.5.3.4.2.*). Expliciet en impliciet wordt zij medeschuldig verklaard. Dit kan (ook) een copingmechanisme zijn, zoals Redmond (1993, p.38) stelt, namelijk dat als de moeder anders geweest was er geen incest was geweest. Bij het bekend worden van de incest komt de moeder vaak in een loyaliteitsconflict terecht tussen dader en slachtoffer. Haar functie als rolmodel lijdt schade, maar tegelijk is haar reactie op het bekend worden van de incest uitermate belangrijk voor het slachtoffer/de overlevende. Wanneer de moeder erkenning en ondersteuning biedt, is dit een belangrijke factor voor het herstelproces en het behoud van de relatie met het slachtoffer/de overlevende. Reageert zij echter niet adequaat, dan maakt dat de schade voor het slachtoffer groter en leidt dit tot breuken in de relatie. Dit blijkt ook uit deze groep verhalen. Uit literatuur en onderzoek kwam ook naar voren dat incestoverlevenden het de moeder meestal kwalijk namen dat zij niets gemerkt heeft en/of niets gedaan heeft. Dit aspect komt in de verhalen eveneens duidelijk naar voren. Wat niet in de literatuur vermeld is (of mij niet bekend is), is de grotendeels zeer negatieve beschrijving van de moeders in de verhalen. Met deze beschrijving lijkt de moeder opnieuw een belangrijke factor te zijn (geworden of gegeven) in het (voort)bestaan van de incest. Het is mogelijk dat de blijven-

de moeite van de meeste respondenten met de moeder, met haar (niet) optreden, en met de relatie met haar, óók te maken heeft met het behoud of herstel van de basisassumptie van de goedwillendheid van de wereld voor de overlevende. Wanneer immers de gedachte (illusie) aanwezig is dat als de moeder adequaat was opgetreden, in bescherming en/of hulp, dat dan de incest niet plaatsgevonden had, eerder gestopt was en/of er adequater hulp geboden was. Deze (onbewuste) gedachte kan dan gezien worden als een copingmechanisme en kan bijdragen aan een idee van behoud van controle. Deze basisassumptie van de goedwillendheid van de wereld is meestal door de incest ernstig beschadigd en zal noodzakelijkerwijs hersteld moeten worden, voor zover mogelijk. In deze groep verhalen blijkt dat dit herstel meestal moeizaam is en (nog) niet volledig, voor wat betreft de moeder blijkt herstel van vertrouwen zich zelden voorgedaan te hebben. Deze zeer negatieve beschrijving van de moeder kan tevens gevolgen voor het godsbeeld impliceren, aangezien de moeder een belangrijke factor is bij de vorming en ontwikkeling van de godsbeelden. Over de vader als niet-dader, die zo weinig voorkomt in de verhalen, kan hetzelfde gezegd worden. De vaders zijn echter veel meer afwezig in de verhalen, vergeleken met de moeders. Tegelijk is in sommige verhalen duidelijk dat juist de vader een belangrijke rem kan zijn (voor de broers) om het zusje te misbruiken. Dat betekent dat vaders zich veel meer bewust moeten zijn van hun belangrijke rol in het gezin, als rolmodel (voor de zoons), als opvoeder, als sterk bijdragend (of niet) aan het zelfbeeld van de dochters, als bewaker van grenzen binnen het gezin. Hopelijk is de rol die vaders in de huidige tijd innemen sterk verbeterd in dit opzicht vergeleken met de jaren waarover de meeste respondenten vertellen.

12.6.4. (Religieuze) coping

Tijdens de incestperiode is er vooral sprake van intrapsychische en gedragsmatige coping. Dit komt overeen met wat in de literatuur al gesteld is, dat bij een kind de cognitieve vermogens nog onvoldoende ontwikkeld zijn om deze adequaat in te zetten voor coping. Emotion-focused coping en (on)bewuste afweermechanismen zijn dan overheersend aanwezig. Bovendien heeft een kind bij incest weinig mogelijkheden tot effectieve gedragsmatige coping, al is in de verhalen wel te lezen over problem-focused copingpogingen, pogingen om de incest te vermijden of te stoppen. Wat in deze verhalen naar voren komt als coping tijdens de incestperiode is vergelijkbaar met wat DiPalma (1994) vond in haar onderzoek (*par.3.2.4.*). Dit onderzoek bevestigt, al is er niet specifiek gevraagd naar coping, wat eerder onderzoek al aangaf (*par. 3.2.4*) met betrekking tot coping na de incestperiode, namelijk als eerste weggaan, vervolgens herstel van de zelfwaardering, het afleggen van schuldgevoelens, 'revisit the past' door praten, positieve reframing, zingeving (zoeken of vinden), een zekere mate van controle en hoop herkrijgen of behouden. Dit onderzoek bevestigt ook dat het vinden van enige zin aan een incestervaring bijzonder moeilijk is (Silver, 1983). Het percentage vrouwen uit dit onderzoek dat aangaf geen enkele zin te kunnen ontdekken of geven aan de incestervaring ligt vele malen hoger dan bij de groep uit het onderzoek van Silver (meer dan 50%) en dat van Simon et al.

(2010) met ruim 68%, tegen vrijwel allemaal in dit onderzoek. Dit verschil zou verklaard kunnen worden door de kennelijke onduidelijkheid van het concept 'zingeving'. Er werd wel op de een of andere manier zin gegeven, maar niet zo benoemd. Hierbij is vooral de omkering een belangrijke notie: geen zinverlening ten behoeve van zichzelf, maar ten behoeve van anderen (zie par.12.3.6.). Dit onderzoek bevestigt ander onderzoek (par.3.2.4.) waar gevonden werd dat verdringing van de incestervaringen een vrij algemene vorm van coping met het seksueel misbruik was. Religieuze coping tijdens de periode van incest ontbreekt echter vrijwel geheel. Alleen het gebed wordt genoemd. Kennelijk levert het christelijk geloof voor een kind weinig tot geen mogelijkheden voor intrapsychische of gedragsmatige coping op. Voor het gedrag valt op dat er vaak gezegd wordt: *"Ik kon er nergens mee heen"*. Voor katholieke slachtoffers was er de mogelijkheid van biechten, maar in de verhalen blijkt dit óf een onmogelijke weg, óf een niet-effectieve weg. Ook het 'niet-bestaan' van seksualiteit en dus seksueel misbruik, belemmerde gedragsmatige religieuze coping. Voor wat betreft intrapsychische religieuze coping werd duidelijk dat voor het kind de religieuze beeldvorming ten aanzien van vrouwen, en het aan kinderen overgedragen godsbeeld (een liefdevolle Vader die over haar waakt), belemmerend werkte voor het geloof als coping mogelijkheid. Ook de nadruk op een leerelement als zonde en schuld werkte belemmerend voor effectieve intrapsychische religieuze coping. Openheid en duidelijkheid over seksueel misbruik kan helpen, maar vooral een kritischer (theologische) reflectie op wat er aan kinderen wordt overgedragen aan godsbeelden in relatie tot hun concrete leven, met de mooie en moeilijke elementen daarvan. Zoals eerder al gezegd werd, zou een grotere en misschien wel heel andere roldifferentiatie voor God, voor kinderen beter zijn. Een vergroting van de religieuze gedragsmatige copingmogelijkheden voor een kind zou zijn een toegankelijke vertrouwenspersoon binnen de kerken (of de school) aan te stellen.

Na de incestperiode is in de verhalen over alle drie de vormen van coping te lezen, waarbij de (oude) intrapsychische coping uiteindelijk negatief uitwerkt, maar de cognitieve en gedragsmatige coping adequaat wordt en effect heeft. Vergeving, een collaboratieve copingstijl, en positieve godsbeelden bleken helpend te zijn (cf. Pargament et al., 1998a), negatieve godsbeelden waren daarentegen belemmerend (id.). In dit onderzoek wordt de zeer positieve rol van religieuze ervaringen duidelijk, in ondersteuning tijdens en na de periode van incest. Dit ben ik nergens in de literatuur tegengekomen. Religieuze coping na de incestperiode laat zien dat er op alle drie de terreinen van coping, intrapsychisch, cognitief en gedragsmatig, meerdere mogelijkheden liggen, die adequaat en effectief zijn. Hier is te zien dat godsdienst en geloof een belangrijke hulpbron voor effectieve coping kunnen zijn en/of een effectieve copingmethode. Belemmerend hierbij kunnen zijn: zwijgen, onkunde en ongeloof bij de kerkelijke gemeente, impliciete of expliciete normen en waarden of leerelementen, en het ontbreken van adequate metanarratieven en rolmodellen in de religieuze traditie. Het verdient aanbeveling om de mogelijkheden van religieuze coping bij seksueel misbruik te exploreren (in onderzoek), waar mogelijk te versterken of uit te breiden en belemmerende elementen te ontkrachten. Religieuze copingprocessen en processen van posttraumatische groei zijn ver-

weven met elkaar (*par.4.3.*). In de verhalen is te lezen dat vooral de ondersteuning vanuit de religieuze gemeenschap te wensen overliet. Anderzijds functioneerde het geloof wel als ondersteunende factor. Het functioneren van godsdienst en geloof is complex, waardoor op basis van deze groep verhalen niet duidelijk wordt of en in hoeverre godsdienst en geloof bijdroegen aan de posttraumatische groei. In een relatief beperkt aantal verhalen was wel duidelijk dat positieve godsbeelden hier een factor bij waren.

12.6.5. De kerk als instituut

De kerk als instituut wordt verweten dat zij zwijgt over seksueel misbruik/incest in het algemeen en zeker als het in de eigen kerk voorkomt. De ‘mantel der liefde’, de keuze voor de dader, ongeloof en niet weten om te gaan met het slachtoffer, worden alle genoemd. Kortom, niet helend voor het slachtoffer/ de overlevende in aanwezigheid, betrokkenheid, erkenning en handelen. Ook het zwijgen over de groep als geheel, slachtoffers van seksueel misbruik, wordt als miskenning van het/haar bestaan ervaren. Anderzijds moet de kerk wel zorgvuldig laveren tussen de (gewenste) privacy van het slachtoffer en het geven van openheid in concrete gevallen van seksueel misbruik/incest. Openheid in het algemeen over seksualiteit en het misbruik daarvan, kan dit lastige laveren misschien iets makkelijker maken. Daarnaast is kennis bij kerken en verantwoordelijken in de gemeente over allerlei mechanismen die werken wanneer er van seksueel misbruik sprake is, dringend noodzakelijk (zie bijvoorbeeld van den Berg-Seiffert, 2015). Inmiddels is er op dit terrein sinds 2010, het jaar dat er veel bekend werd over seksueel misbruik van meisjes en jongens wel een en ander veranderd. Er komt sneller en meer naar buiten over misbruik, er wordt meer aangifte gedaan, veel kerken vragen voor jeugdwerkers een bewijs van goed gedrag, er zijn vertrouwenspersonen aangesteld en meldpunten opgericht. Veel van dit alles betreft echter seksueel misbruik in pastorale of anderszins kerkelijke relaties. Incest, seksueel misbruik van kinderen door gezins- of familieleden, is voor kerken lastiger te traceren, ook al zijn de betrokkenen lid van de gemeente. Een aantal slachtoffers vertelde dat hen pas, jaren later, de ogen opengingen door een televisieprogramma. Kerken kunnen m.i. hier echter ook een taak in hebben. Behalve openheid over het bestaan van seksueel misbruik, lenen sommige bijbelgedeelten zich prima om ook de relatie tussen volwassenen en kinderen aan de orde te stellen. Daarnaast zijn vertrouwenspersonen voor kinderen erg belangrijk. Ten slotte moeten kerken en geloofsgemeenschappen zich bewust zijn van het feit dat mannen bij het hanteren van een incestsituatie binnen een gemeente of het begeleiden van vrouwelijke incestoverlevenden meestal niet de geschikte mensen zijn, ook of juist als zij een kerkelijk ambt bekleden. Vrouwelijke pastores of pastoraal werkenden zijn daarom in dit verband dringend noodzakelijk. Een paar vrouwen stellen vragen bij de deskundigheid en de (on)mogelijkheden van pastores. Gezien de mogelijke complexiteit van de gevolgen van incest, inclusief die op geloofsgebied, is niet alleen deskundigheid van belang, maar tegelijk ook inzicht in de grenzen van de eigen mogelijkheden. Samenwerking met psychologische hulpverlening zou het meest ideaal zijn.

12.6.6. De kerkelijke gemeente

Het valt op dat voor de kinderen van toen de kerkelijke gemeente vrijwel niet in beeld was als mogelijkheid van hulp. Dat zegt iets over het isolerende effect van incest, maar ook iets over het functioneren van die gemeenten. Kennelijk waren de kinderen van toen niet in beeld bij de gemeente als geheel of bij individuele leden ervan of bij leidinggevendenden. Met de kennis van nu over wat kinderen allemaal kan raken, zoals bijvoorbeeld huiselijk en seksueel geweld, pesten en eenzaamheid, moet dat iets te zeggen hebben voor gemeenten en individuele christenen in deze tijd. Een christelijke gemeente behoort juist voor kinderen een veilige plek te bieden, waarvan ze in ieder geval weten dat ze bij iemand terecht kunnen met alles wat hen bezig houdt. Vertrouwenspersonen en/of specifiek kinder- en jeugdpastoraat kunnen hierbij een belangrijke en positieve rol spelen. Wanneer geschreven wordt over de periode na de incest, komt de gemeente en het individuele kerklid er opnieuw slecht af. Voor een deel lijkt dit veroorzaakt te worden door gebrek aan kennis en de wens om vooral de eigen rust en die van de gemeente te willen bewaren. Openheid en vermeerdering van kennis over seksueel misbruik zou hier kunnen helpen. Voor een ander deel lijken de reacties toch te wijzen op een gebrek aan invoelingsvermogen en aan het vermogen om onvoorwaardelijk liefde en warmte te bieden, met daarbij een gemakkelijke toepassing van bijbelteksten, vergeving, en toedekking van fouten. Hoewel kerken als instituut in de jaren '90 van de vorige eeuw duidelijk geweest zijn over het kwaad van seksueel misbruik en de opdracht om aan de kant van het slachtoffer te staan, is in de verhalen van deze groep te lezen dat dit voor gemeenten kennelijk niet vanzelfsprekend is. Toch zal het kwaad duidelijk als kwaad (en zonde) benoemd moeten worden, zal het slachtoffer erkenning moeten krijgen en zal haar recht gedaan moeten worden (Ganzevoort, 1998c, 1998g). Laat de gemeente geen Kaïn zijn, die niet de hoeder van zijn broeder wilde zijn (Lyon, 2010). Meerdere factoren van godsdienst en geloof als deel van het macrosysteem, die genoemd worden als belemmering voor adequate coping (*par.3.4.2.1.*), zijn in deze groep verhalen herkenbaar. Met een goede kennis van seksueel misbruik en alles wat daarmee samenhangt, kunnen onkunde, onmacht, ongeloof en gemakkelijke oplossingen als 'moeten vergeven', bestreden worden. Het verwijt van hypocrisie en de kloof tussen leer en leven, zou elke gemeente tot nadenken moeten stemmen.

12.6.7. Neveneffecten van leerelementen

In de voorgaande paragrafen is al duidelijk geworden dat voor vrouwen en meisjes in het algemeen en voor vrouwelijke slachtoffers van seksueel misbruik, de christelijke leer niet altijd even heilzaam is. Dat betekent dat er altijd alertheid zal moeten zijn op (niet) vanzelfsprekendheid van beelden en uitspraken, bijbelgedeelten en hun uitleg, teksten en liederen. Dit geldt overigens voor meer mensen dan alleen voor slachtoffers van seksueel misbruik. Ganzevoort en Veerman (2000, pp. 96 ev.) bepleiten daarom een veel gedifferentieerder en preciezer spreken over elk thema uit de Bijbel en het christelijk geloof. De 'ontvanger' van het Woord draagt immers altijd haar eigen levensgeschiedenis mee, waardoor er anders geluisterd en verstaan

kan worden dan bedoeld is. In de verhalen zijn daar vele voorbeelden van te vinden. Respondenten vragen niet om weglating, maar wel om voorzichtigheid, en vooral om erkenning en begrip. Dat betekent bijvoorbeeld dat er best gesproken mag worden over het positieve beeld van God als Vader, mits daarbij ook tot uitdrukking komt dat niet iedereen hiermee uit de voeten kan, of als er beelden gebruikt worden die ontleend zijn aan het gezin, dat daarbij bedacht en gezegd wordt dat velen dit ideaalplaatje niet gekend hebben. Een ander voorbeeld van bijzonder pijnlijke associaties dat regelmatig genoemd wordt in de verhalen is het vaak gebruikte beeld van het lichaam als tempel van de Heilige Geest. Ook hierbij is precisering en nuancering noodzakelijk, en belangrijk voor de ervaring van slachtoffers van seksueel misbruik. Behalve deze praktische kant is er ook de theologische kant. Centrale dogma's van de christelijke leer, zoals Gods liefde en toorn, schuld en zonde, genade en vergeving, hemel en hel, recht en gerechtigheid moeten misschien met het oog op o.a. beschadigde mensen extra doordacht worden. Daarnaast zijn er de minder centrale, maar wel invloedrijke noties als de man-vrouwverhoudingen, de visie op de vrouw, de visie op seksualiteit en lichamelijkeheid die vooral met het oog op vrouwen hedendaagse doordenking noodzakelijk maken. Vervolgens zijn er de tien geboden, die in veel kerken nog wekelijks van de kansel klinken. In heel veel verhalen wordt verteld wat een struikelblok dit voor haar betekende, eerst als kind, later als jonge vrouw en tot op het moment van schrijven toe. Hierbij gaat het vooral om het gebod de ouders te eren. Bij dit gebod is er sprake van een cultuurspleet die zo groot is dat deze tot een absolute verstaanspleet leidt. De context van het gebod was het oude Israël, op weg naar het beloofde land, met het hele volk, waaronder ook alle ouderen. Dan wordt aan de volwassenen gezegd dat zij voor hun bejaarde ouders moeten zorgen (letterlijk: hen belangrijk moeten vinden) en niet dat kinderen hun ouders moeten gehoorzamen. Dat is er echter vaak wel van gemaakt, door ouders en, zeker in deze groep verhalen, door volwassenaders van de incest. Wanneer dit gebod aan de gemeente wordt voorgehouden zonder de uitleg ervan of de context waarin dit gebod gegeven is, wordt een verkeerd begrip en misbruik in de hand gewerkt. Het woord 'eren' heeft bovendien in onze tijd een volledig andere inhoud dan in de Bijbel bedoeld wordt. Eren wordt nu geassocieerd met hoogachten, op een erepodium plaatsen e.d. Dat slachtoffers van incest daarover struikelen is volstrekt logisch, en voor anderen die om wat voor reden hun ouders niet kunnen hoogachten zal dit ook gelden. Naar mijn mening moet dit gebod, zo men het wil laten horen, dan ook in eigentijdse bewoordingen gesteld worden, waarbij de inhoud niet voor misverstand vatbaar is. Een tweede struikelblok, al komt dit minder vaak voor, is de zinsnede "*..die de ongerechtigheid/zonden der vaderen bezoek aan de kinderen...*". Hoewel dit een waarschuwing is aan 'de vaderen', dat hun daden, d.i. Gods verbond van liefde en trouw versmaden, gevolgen zullen hebben voor het nageslacht, wordt het door sommige slachtoffers van incest opgepakt als straf van God aan hen voor wat hun vaders/ouders misdeden door de incest. Hier geldt dat deze zinsconstructie aanleiding geeft tot deze gedachte, zeker als er niets van de context bij vermeld wordt of uitleg gegeven wordt. Deze gedachte van deze overlevenden sluit aan bij het straffende godsbeeld.

Concluderend kan gezegd worden dat de verhalen van deze groep vrouwen laten zien dat wat vaak in de theologie en/of verkondiging voor vanzelfsprekend wordt aangenomen, in deze levensverhalen in ieder geval niet zo is, dat deze vanzelfsprekendheden in het tegen-deel van hun bedoeling begrepen kunnen worden, of schadelijk, bedreigend en beangstigend kunnen zijn. Er zal aandacht moeten zijn voor wat (voor deze vrouwen) nu wél heilzame theologie en verkondiging is.

Ten slotte nog een enkele opmerking over het thema macht en gezag. Hiervoor is al gezegd dat de Bijbel de toenmalige machts- en gezagsstructuren weerspiegelt, waarbij de man alle macht had en de vrouw geen enkele macht. In de kerkelijke structuren en de christelijke leer is op grond daarvan eeuwenlang alle macht, gezag en zeggenschap alleen aan mannen gegeven. Pas in de 20^e eeuw is daar enige verandering in gekomen. Dit alleenrecht van mannen heeft een paar risico's. Als eerste is er het al eerder genoemde androcentrisme, waardoor voor vrouwen de mogelijkheden van het plaatsen van haar verhaal in Gods verhaal beperkt kunnen worden, evenals het vinden en bekrachtigen van haar identiteit als vrouw voor God. Als tweede is er het risico dat deze machtsongelijkheid (nog steeds) leidt tot een visie op de vrouw als minderwaardig en de man als meerwaardig (Ganzevoort en Veerman, 2000, p.95), ook al wordt dit misschien niet zo bedoeld. Dit laatste risico kan dan inhouden dat er, onbedoeld, toch bijgedragen wordt aan een klimaat waarin seksueel misbruik van vrouwen en meisjes kan (blijven) bestaan, of verzwegen of toegedekt wordt.

IV. Conclusies en aanbevelingen

In dit gedeelte worden de conclusies die volgen uit dit onderzoek geformuleerd en wordt de onderzoeksvraag beantwoord. Vervolgens worden er enkele algemene aanbevelingen gedaan, gevolgd door specifieke aanbevelingen voor vervolgonderzoek, voor het pastoraat aan incestoverlevenden, voor de theologie en verkondiging inzake (meer) doordenking van theologische noties, voor kerken³⁸ ten behoeve van hun omgaan met incest en de direct betrokkenen daarbij. Een enkele voorzichtige, want dit is niet mijn terrein, aanbeveling voor de professionele hulpverlening wordt gegeven. Dit alles uiteraard voor zover het uit dit onderzoek naar voren kwam.

38 Bij het noemen van kerken worden tevens alle geloofsgemeenschappen ingesloten die zichzelf niet benoemen als kerk, maar bijvoorbeeld als gemeente of nog weer anders.

13. CONCLUSIES

1. Incest heeft grote en langdurige gevolgen. In het geheel van deze 57 verhalen komen vrijwel alle in de literatuur vermelde mogelijke gevolgen voor. Het meest nadrukkelijk en uitgebreid aanwezig zijn eenzaamheid, schuld- en schaamtegevoelens, bijna volledig verlies aan vertrouwen, verlies aan verbondenheid met andere mensen. De meeste vrouwen uit deze groep hebben kans gezien, vaak met veel moeite en na jaren van hulpverlening, niet alleen het leven weer leefbaar te krijgen, maar ook een volwaardige en betrokken plaats in de maatschappij in te nemen. Zij hebben hun kracht getoond, ondanks de grote impact die de incestervaring had op haarzelf en haar leven en ondanks de (soms blijvende) gevolgen.

Meestal is er sprake van jarenlang misbruik. De jongste leeftijd waarop de incest startte is drie jaar, de hoogste leeftijd waarop de incest stopte is negentien jaar. De incest is door iedereen als extreem negatief ervaren. Biologische vaders en oudere broers vormen de grootste groep daders.

Er is weinig sprake van schulderkenning, berouw en het vragen om vergeving bij de daders. Desondanks weten alle overlevenden dat vergeven belangrijk voor henzelf is en een flink aantal vertelt de dader(s) vergeven te hebben. Er is zelden sprake van verzoening en even zelden van aangifte en vervolging van de dader(s). Alle verhalen spreken over een uitgebreide zwijgcultuur, zowel in gezin en familie, als in de grotere leefverbanden. Het totaalbeeld dat deze groep respondenten geeft, bevestigt in grote lijnen wat er uit de incestliteratuur bekend is.

2. De schade die door incest aangericht wordt, blijkt zich in het merendeel van deze verhalen ook uitgebreid te hebben naar het geloof en de godsbeelden van deze respondenten, onafhankelijk van incestkenmerken. Waar door de incestervaring schade aan de godsbeelden is ontstaan (in niet alle verhalen wordt hierover verteld), betreft deze schade vooral de relatie met God, die dan gekenmerkt werd door angst, wantrouwen en onveiligheid. Deze schade aan de relatie met God is in een respectabel aantal verhalen (nog) niet (helemaal) hersteld. Andere schade was het niet (meer) geloven in Gods liefde of zijn betrokkenheid op haar. Ook deze aspecten zijn lang niet altijd (volledig) hersteld.

Als positief ervaren godsbeelden bleken een sterke potentie te hebben om behouden of herwonnen te worden en kunnen veel bijdragen aan het herstelproces. Als negatief ervaren godsbeelden bleken gemakkelijk verweven te raken met incest en de gevolgen daarvan, waardoor beide in negatieve zin versterkt werden. Als negatief ervaren godsbeelden werkten belemmerend ten aanzien van het herstelproces. In veel verhalen zijn de godsbeelden gecompartmenteerd en vormen geen geïntegreerd en eenduidig geheel.

In tegenstelling tot wat er in de (vroeg) incestliteratuur gezegd of gesuggereerd is, heeft het overgrote deel van deze groep respondenten (46 van de 57) het christelijk geloof, on-

danks soms nog de (grote) problemen met de godsbeelden, behouden of herwonnen. De methode van werving en de daarmee (deels) samenhangende zelfselectie (zie par. 7.8.) kan aan deze uitkomst bijgedragen hebben. Daarbij moet opgemerkt worden dat deze groep van 46 vrouwen zich voor het overgrote deel bevindt binnen het behoudender deel van de christelijke kerken en geloofsgemeenschappen. Dat betekent dat de conclusies van dit onderzoek vooral van toepassing zijn voor die delen van de christelijke kerk, wat overigens niet betekent dat zij niet ook kunnen gelden voor andere delen. Daar is echter dan meer onderzoek voor nodig.

Het beeld van God als Vader wordt in alle verhalen waarin daarover verteld wordt, vergeleken met de eigen vader. Dit Vaderbeeld voor God is in een deel van de verhalen zwaar beschadigd en meestal niet hersteld. Dit is het geval bij vaders als (mede)dader, maar ook bij broers als (mede)dader. In een (groter) deel van de verhalen is het Vaderbeeld voor God in positieve en ondersteunende zin aanwezig, waarbij er een aantal keren ook sprake is van God de Vader als vervanging van de eigen vader of de eigen ouders. Ook hierbij gaat het om verhalen waarin vaders (mede)dader zijn, maar ook om verhalen waarin broers (mede)dader zijn. Bij het beeld van God als Vader gaat het vooral om de relatie en om de typisch vaderlijke eigenschappen van zorgen en beschermen. Moederlijke aspecten worden niet genoemd. Het beeld van God als Vader lijkt los van de andere godsbeelden te functioneren.

Het beeld van Jezus is zelden geraakt door de incestervaring. Hij is vrijwel uitsluitend in positieve zin aanwezig in de verhalen en heeft een gedifferentieerde rol. Het beeld van Jezus staat geheel los van andere godsbeelden. De Heilige Geest komt weinig voor, maar is dan wel in positieve zin aanwezig.

Alle drie personen van de Triniteit functioneren los van elkaar en los van God (als containerbegrip). Voor de theologie is dit misschien wonderlijk, voor het pastoraat kan dit aanknopingspunten geven.

Over de relatie tussen God en het kwaad van incest wordt in de verhalen veel nagedacht. Van bestaande theodiceemodellen is er niet één die als het antwoord wordt ervaren. In de verhalen lijken de meest zinvolle en/of troostende 'antwoorden' die te zijn van een God die erbij is en mee-lijdt (zonder zwak te worden) of een God die ook dit kwaad gebruiken kan (zonder een doel te vermelden). Ook het God en incest volledig gescheiden houden (zonder te vervallen in een apathische God), is in de verhalen zinvol. Door de grote variatie aan gedachten over de rol van God binnen één verhaal en binnen de hele groep, zijn er geen conclusies te trekken over welke aspecten van godsbeelden bijdragen aan een zinvolle theodicee of deze juist belemmeren.

3. Zingeving aan incest wordt als onmogelijk beschouwd, zowel in de literatuur als bij deze groep respondenten. Het christelijk geloof als zingevingssysteem blijkt bij deze groep respondenten geen antwoord te hebben op de vraag naar de zin van het kwaad en lijden van incest. Godsbeelden spelen nauwelijks een rol bij dit zoeken naar zin, hooguit krijgt God

een rol bij theodicee vragen en antwoorden. Desondanks is er in de verhalen wel iets over zingeving te lezen, ook al wordt dit niet als zodanig benoemd. Veel respondenten geven antwoord op wat hen aangedaan werd, namelijk in hun dienstbaar zijn aan anderen die lijden of kwaad ondervonden en/of in het bijdragen aan bekendheid met en verzet tegen seksueel misbruik. Er vindt hiermee een omkering plaats van een naar zichzelf gericht zijn in de vraag naar de zin van de incestervaring (ten behoeve van het begrijpen), naar een op de ander gericht zijn door de eigen ervaringen voor de ander zinvol te laten zijn. Deze 'soort' zingeving helpt alleen bij het ervaren van het zelf en het eigen leven als waardevol, maar niet bij het begrijpen of verklaren van wat er gebeurde of bij de beleving van een (meer) goedwillende, rechtvaardige en veilige wereld.

4. Posttraumatische groei is er voornamelijk op het terrein van de zelfperceptie en dat van de levensfilosofie. Alleen op dit laatste terrein wordt aan God relatief vaak een rol gegeven.
5. De Bijbel en de christelijke leer bevatten meerdere elementen die slecht uitwerkten voor het misbruikte kind en die voor de volwassene herstel belemmerden. Daarnaast werd uit een aantal bijbelgedeelten wel ondersteuning ervaren. Ondersteunende en bevestigende metanarratieven voor (seksueel misbruikte) vrouwen werden niet gevonden. De incestervaring en het leven daarmee kon geen enkele keer geplaatst worden in het grote verhaal van God met mensen. Een rol voor God die paste bij die van haarzelf als slachtoffer en/of beschadigd mens werd in geen enkele verhaal gevonden.
Het androcentrisme en de negatieve vrouwvisie van de Bijbel en de christelijke leer werken negatief uit voor vrouwen in het algemeen en voor misbruikte vrouwen in het bijzonder.
6. In de verhalen lijkt de christelijke leer versmald te zijn tot die van schuld en zonde, genade en vergeving. Dat heeft tot gevolg dat zowel de rollen voor God als voor haar beperkt worden tot die van God als Vergevende en zij als zondaar. Een ontmoeting met God in een andere rol van haar, zoals die van slachtoffer of beschadigd mens, wordt dan nauwelijks mogelijk. Opmerkelijk is hierbij dat Jezus in de verhalen weliswaar ook voorkomt als Degene die redt van zonden, maar er voor Hem een veel grotere differentiatie van rollen is. In de Bijbel is een veel grotere roldifferentiatie voor God te lezen dan in de christelijke leer en verkondiging vaak naar voren komt. Optimaal gebruik hiervan is noodzakelijk voor iedereen die zich niet (alleen) bevindt in de rol van zondaar.
7. Ten slotte blijkt uit deze verhalen dat de zwijgcultuur rondom incest en ander seksueel misbruik van kinderen groot was, en waarschijnlijk nog steeds is. Ondanks alle publicaties de afgelopen jaren over seksueel misbruik van kinderen in kerken en instituties, is er bij mijn weten niet gepubliceerd over incest en het vóórkomen daarvan. Dat betekent dat er zowel in de maatschappij als in de kerken voortdurend en steeds opnieuw aandacht voor gevraagd moet worden, voor preventie, erkenning en hulpverlening. Onwetendheid is een risico vergrotende factor, voor potentiële daders en voor potentiële slachtoffers.

Onwetendheid bij 'omstanders' versterken de afweermechanismen en belemmeren adequate ondersteuning van slachtoffers. Fallot en Blanch (2013, p. 382, 383) benadrukken het grote belang van een cultuur en (geloofs) gemeenschap die 'trauma-informed' is, die kennis heeft van traumatisering, de impact ervan en de mogelijke wegen tot herstel. Uit onderzoek dat zij vermelden, blijkt dat een 'trauma-informed' (geloofs)gemeenschap een betrokken, veilige en helende gemeenschap kan zijn voor de overlevenden, dat zij verdere traumatisering kan voorkomen en sterk kan bijdragen aan herstel van gevoelens van veiligheid, vertrouwen, verbondenheid en empowerment.

14. BEANTWOORDING VAN DE ONDERZOEKSVRAAG

De centrale onderzoeksvraag luidde: *“Welke rol geven volwassen vrouwelijke overlevenden van incest in hun levensverhaal aan hun godsbeelden in relatie tot hun incestervaring en in relatie tot hun eventuele posttraumatische groei?”*

Het antwoord op deze vraag is complex. De godsbeelden die in de verhalen aanwezig zijn, zijn sterk verschillend, evenals hun ontwikkeling zoals die beschreven wordt in de levensverhalen. Elf respondenten vertellen dat zij (momenteel) het christelijke en theïstische godsbeeld afwijzen, 46 respondenten vertellen over behoud of herwinning van dit beeld, ondanks alle moeite die er soms nog mee is. In 23 verhalen is er een (sterk) positief godsbeeld aanwezig.

Duidelijk in de verhalen is wel dat godsbeelden vele aspecten (kunnen) bevatten die niet allemaal gelijk gewaardeerd hoeven te worden, en die elk apart gewijzigd kunnen worden. Daarnaast blijkt uit de verhalen dat God als Vader, Jezus en de Heilige Geest, apart van de (andere) godsbeelden functioneren. Godsbeelden blijken in deze groep verhalen vaak (sterk) gecompartmenteerd te zijn en ook zo te functioneren. Tevens is duidelijk dat psychologische en theologische aspecten van godsbeelden vaak sterk met elkaar verweven zijn, zowel cognitief als emotioneel. Ditzelfde geldt voor de rol(len) die aan de godsbeelden gegeven worden.

Ten aanzien van de incestervaring zelf wordt aan de godsbeelden nauwelijks een positieve rol gegeven. Slechts een paar keer wordt verteld over positieve godsbeelden die ondersteuning gaven. Wel wordt vele keren gesproken over het gebed als (enige) religieuze coping, dat echter geen effect had. Aan strenge, straffende, niet liefdevolle of anderszins beangstigende godsbeelden wordt een aantal keren wél een rol gegeven ten aanzien van de incestervaring zelf, en wel een in negatieve zin versterkende beleving van de incest als straf voor of bevestiging van eigen schuld en/of slechtheid.

Uit de verhalen komt een duidelijke invloed van incest op de godsbeelden naar voren, in beschadigende zin. Deze schade is het grootste op het terrein van de relationele dimensie en die van het passief handelen. Vertrouwen werd zwaar beschadigd, de liefde van God (voor haar) werd betwijfeld of ontkend, Gods nabijheid werd bedreigend en zijn betrokkenheid op haar betwijfeld. Ook het Vaderbeeld voor God is vaak beschadigd geraakt en werd bedreigend. Anderzijds wordt verteld over een ondersteunend Vaderbeeld. Over Jezus wordt vrijwel alleen in positieve zin gesproken en zijn beeld blijkt zelden beschadigd te zijn door de incestervaring. In theologische zin is Jezus deel van de Triniteit, in de praktische zin blijkt dit in deze verhalen niet zo te zijn. Over de Heilige Geest, als derde persoon van de Triniteit, wordt weinig gesproken, maar dan wel vrijwel steeds in positieve zin.

Bij het leven na de incestperiode, met het herstelproces en eventuele geloofsontwikkeling, wordt frequent aan de godsbeelden een sterke positieve en actieve rol gegeven. Daarnaast

zijn er verhalen waarin aan de godsbeelden slechts een summiere rol op dit gebied gegeven wordt en in enkele verhalen krijgen de godsbeelden een negatieve, belemmerende rol of geen rol hierbij.

Met de rol van God ten aanzien van het kwaad van incest wordt geworsteld. Enerzijds wordt heel duidelijk gesteld dat dit kwaad uitsluitend mensenwerk is, anderzijds wordt toch gezocht naar Gods rol, vooral in de zin van weten, zien en erbij zijn. Wanneer hier, soms aarzelend, bevestigend op geantwoord kan worden, dan wordt daar troost uit gehaald. Daarna komen pas de vragen waarom Hij het toeliet en er niets tegen deed. Daar zijn vrijwel geen antwoorden op gevonden, behalve dat er enkele keren gegrepen wordt naar een plan- of doelmodel. In een paar verhalen is er sprake van een zinvol distantiemodel of gebruiksmodel.

Bij het vertellen over posttraumatische groei wordt in weinig verhalen een rol aan de godsbeelden gegeven ten aanzien van groei op het terrein van de zelfperceptie en dat van de interpersoonlijke relaties. Op het terrein van de levensfilosofie wordt in bijna de helft van de verhalen waarin hierover verteld wordt, een (positieve) rol aan de godsbeelden gegeven, variërend van een grote tot een summiere rol.

Wat niet in de vraagstelling staat, maar wel uit de verhalen blijkt, is dat er binnen het centrale christelijke verhaal van schuld en zonde, genade en vergeving, door respondenten wel een adequate complementaire rol voor haar in relatie tot een rol voor God gevonden is (zondaar versus Vergevende), maar dat er in haar levensverhaal met de incestervaring geen adequate complementaire rol voor God gevonden is die past bij haar als slachtoffer en beschadigd mens. In geen enkel verhaal blijkt dat haar incestervaring ingepast is in het grote verhaal van God met mensen. Er zijn vrijwel nooit metanarratieven in de Bijbel of de christelijke leer gevonden die in relatie gebracht konden worden met haar levensverhaal met de incestervaringen daarin, waardoor er geen bevestiging of bekrachtiging van haar levensverhaal en haar identiteit voor God kon plaatsvinden.

15. AANBEVELINGEN

15.1. Algemene aanbevelingen

Dringend noodzakelijk is een grote(re) openheid in maatschappij en kerk over het bestaan van incest, het veelvuldig voorkomen daarvan in alle lagen van de maatschappij en evenzeer in de kerken en geloofsgemeenschappen, en kennis van de grote impact van incest voor het slachtoffer/de overlevende en haar hele leefomgeving, tot in de volgende generatie toe. Wanneer deze openheid en kennis er zijn (de trauma-informed community, zie par.13), kan dit een aantal positieve gevolgen hebben:

- voor ouders en potentiële daders geldt dan 'een gewaarschuwd mens telt voor twee'. Dit kan ook gelden voor 'omstanders'.
- het grote belang van vroege seksuele voorlichting en leren omgaan met de eigen lichamelijke grenzen, voor meisjes en jongens, wordt duidelijk. Ouders en anderen (bijvoorbeeld leerkrachten of jeugdwerkers) kunnen dan gemakkelijker om ondersteuning hierbij vragen en die krijgen. Kinderen worden hierdoor (hopelijk) vroeger en meer weerbaar.
- door deze openheid kan praten over wat haar aangedaan wordt of is voor slachtoffers en overlevenden gemakkelijker worden. Praten erover is een van de eerste en belangrijkste stappen in het herstelproces.
- bekendheid met incest kan bijdragen aan erkenning, opvang en ondersteuning van het slachtoffer door de omgeving. Het kan daarmee ook de gevoelens van eenzaamheid, schuld en schaamte bij het slachtoffer (en bij het gezin en de familie) verminderen. Bovendien kunnen ongeloof, gemakkelijke 'oplossingen' en afweermechanismen bij de 'omstanders' door bekendheid met incest en de gevolgen ervan, verhinderd worden. Onkunde vergroot de onmacht om adequaat om te gaan met de hele situatie. Goede kennis vergroot de mogelijkheid van het benutten van de belangrijke rol die de sociale omgeving heeft voor het herstel van het slachtoffer.
- bekendheid met incest kan aanleiding zijn om maatschappelijk (en binnen de kerken) na te denken over de vaderrol en moederrol, zoals die gedacht wordt (metanarratief), zoals die gewenst wordt en zoals die feitelijk is. Gegeven het dominante maatschappelijke metanarratief dat moeders de eerstverantwoordelijken zijn voor het gezin, en gezien de grote rol die haar toegedacht is in deze groep verhalen door slachtoffers en daders, is het heel belangrijk moeders op alle manieren ondersteuning te bieden bij het voorkomen, onderkennen en stoppen van de incest, bij het ondersteunen van het slachtoffer, bij haar eigen functioneren in het gezin na het bekend worden van de incest, en bij haar eigen verwerkingsproces. Bij vaders (als niet-daders) zal meer bewustwording bewerkstelligd moeten worden over hun belangrijke rol bij het voorkomen van incest en hun nog belangrijkere

rol voor het slachtoffer in erkenning, bevestiging en ondersteuning. Bovendien kunnen vaders een belangrijke rol spelen bij het herstel van vertrouwen in mannen.

Specifiek voor kerken en geloofsgemeenschappen verdient het aanbeveling om (vrouwelijke) vertrouwenspersonen (voor kinderen en volwassenen) aan te stellen die dicht bij de mensen staan en een gedegen kennis hebben van incest en de gevolgen ervan. Hetzelfde geldt misschien ook ten aanzien van daders van incest. Dat zullen dan vooral mannen moeten zijn, in andere zin ook capabel om met deze problematiek om te gaan. Daarnaast is specifiek kinder- en jeugdpastoraat van groot belang om voor kinderen een toevluchtsoord en veilige plek binnen de kerken te creëren, waarvan zij weten dat zij daar met alles wat hen kan overkomen in hun leven, terecht kunnen.

Verder is het zinvol om (anonieme) meldpunten te creëren, telefonisch en digitaal. En ten slotte is het, gezien de complexiteit van incest en de gevolgen die dit heeft voor het slachtoffer en haar hele omgeving inclusief haar kerk, aan te bevelen een (landelijk) expertisecentrum in te richten waar pastores met hun vragen terecht kunnen of waar geholpen kan worden met zoeken naar adequaat pastoraat. In de jaren dat ik bezig was met dit onderzoek zijn er naar mij toe een aantal keren signalen gegeven dat er behoefte was aan zo'n expertisecentrum.

15.2. Aanbevelingen voor vervolgonderzoek

Als eerste wordt aanbevolen dit onderzoek over 10 of 20 jaar te herhalen. Maatschappij en kerk zijn sinds de jaren '80 van de vorige eeuw sterk veranderd. Uit de resultaten kan dan blijken of de gezagsstructuren, de vrouwvisie en de rolverdeling tussen man en vrouw, factoren geweest zijn in het vóórkomen van incest en/of in het omgaan ermee van slachtoffer en sociale omgeving. Bovendien groeiden de vrouwen die dan mogelijk meedoen, op in een tijd van secularisatie en individualisering. Het is denkbaar dat de godsbeelden (ook) een weerspiegeling zijn van de maatschappij en haar structuren en verhoudingen, of dat er aspecten van de godsbeelden geselecteerd en benadrukt worden die de eigen maatschappelijke en/of kerkelijke orde bevestigen of versterken. Door vervolgonderzoek kan duidelijk worden of dit zo was/is en welke aspecten van godsbeelden daarbij behoren. Tegelijk kan bij dit vervolgonderzoek gezocht worden naar verbreding. Deze groep respondenten, voor zover zij gelovig (in de zin van christelijk) bleven of dit opnieuw werden, bevindt zich in de orthodoxe en evangelicale stromingen van de christelijke kerk. Verbreding naar respondenten uit vrijzinniger, liberaler en charismatischer stromingen kan andere bevrijdende of belemmerende aspecten van het christelijk geloof naar voren doen komen.

Een tweede mogelijkheid van vervolgonderzoek is onderzoek te doen naar de eventuele gevolgen voor de godsbeelden van jongens die slachtoffer waren van incest. De genderboodschappen die vanuit de Bijbel en de christelijke leer tot meisjes of tot jongens komen,

verschillen sterk. Tegelijk hebben ook jongens een vader en moeder, die bijdragen aan de godsbeelden en aan het Vaderbeeld voor God. Een mannelijk godsbeeld kan voor jongens positiever uitwerken dan voor meisjes. Anderzijds blijkt uit daderstatistieken dat (ook) jongens meestal door een mannelijke dader misbruikt worden. De Bijbel en de christelijke leer geven jongens meer mogelijkheden tot positieve rolmodellen en ondersteunende metanarratieven, maar de vraag is wel hoe die werken als een jongen misbruikt is door een mannelijke dader, en nog meer als een vrouw de dader is.

Een derde mogelijkheid van vervolgonderzoek is onderzoek te doen naar wat incest doet met het geloof, c.q. het godsbeeld, bij meisjes uit de twee andere monotheïstische godsdiensten, het jodendom en de islam. De vraag daarbij is of er elementen, in schade en herstel, zijn die specifiek of uitsluitend behoren bij het christelijk geloof (afgezien van de persoon van Jezus).

Dit onderzoek was exploratief vanuit een narratieve benadering. Dat had tot gevolg dat er veel breder allerlei uitkomsten waren die niet direct tot de vraagstelling behoorden. Op elk van die uitkomsten kan verdiepend vervolgonderzoek plaatsvinden. Daarnaast kan ook d.m.v. diepte- interviews meer duidelijkheid en verdieping verkregen worden van de specifieke uitkomsten van dit onderzoek die behoren bij de vraagstelling.

Onderzoek naar de rol van moeders zou kunnen bijdragen aan kennis, bewustwording, vergroten van de eigen weerbaarheid en adequaat reageren op seksueel misbruik in gezin of familie. Haar rol blijkt dermate groot bij de opvoeding, de gang van zaken in het gezin en de opvang na seksueel misbruik, dat inzetten op moeders sterk kan bijdragen aan preventie en onderkenning van seksueel misbruik, aan het stoppen ervan en aan de opvang en begeleiding van de slachtoffers. Onderzoek naar de rol van de vaders in de gezinnen zou een bijdrage kunnen leveren aan bewustwording bij de vaders van de grote impact van incest. Hun rol ten aanzien van de opvoeding en het bewaken van de grenzen binnen het gezin, kan dan bijdragen aan het voorkomen van incest.

Het verdient aanbeveling om de mogelijkheden van religieuze coping bij seksueel misbruik te exploreren, waar mogelijk te versterken of uit te breiden en belemmerende elementen te ontkrachten.

De gekozen methode van werving bracht het risico van vertekening van de hele groep vrouwelijke christelijk opgevoede incestoverlevenden met zich mee door de zelfselectie (zie par. 7.8.2.). Een veel groter en breder opgezet onderzoek kan deze mogelijke vertekening bijstellen. Het toevoegen van een controlegroep die geen incest ervaren heeft, kan wat meer duidelijkheid geven over gewone en ongewone (geloofs)ontwikkelingsprocessen.

Ten slotte komt uit dit onderzoek naar voren dat het beter is de relatie van mensen met hun God te onderzoeken dan de godsbeelden die er bij hen leven.

15.3. Aanbevelingen voor het pastoraat

Als eerste geef ik door wat een van de respondenten benadrukte, namelijk dat de pastor³⁹ gedegen kennis moet hebben van incest en de complexiteit van de gevolgen, zowel op het psychische terrein als op geloofsgebied. Vervolgens dat zij/hij zich goed bewust moet zijn van de mogelijke lange duur van de begeleiding, want (aldus de respondent) als zij/hij het niet kan volhouden, is er het risico dat de pastorante bevestigd wordt in gevoelens van wantrouwen en onveiligheid, en in het negatieve zelfbeeld. Het opnieuw leren dat iemand er (ook als slachtoffer) mag zijn, dat zij onvoorwaardelijk geliefd is en dat er wel vertrouwen mogelijk is, zal allereerst aan mensen weer geleerd moeten worden en de pastor kan hierbij een belangrijke rol spelen. Laat zij/hij zich dus erg goed bewust zijn van de eigen grenzen. Probeer de pastorante door te verwijzen als de eigen mogelijkheden voor begeleiding er niet zijn. Daarbij moet de pastor bedenken dat zij/hij voor de pastorante functioneert, c.q. kan functioneren, als beeld van God, als vertegenwoordiger van God. In haar/zijn houding en spreken kan (iets van) God ontdekt worden, in positieve zin, maar ook in beangstigende zin als er beangstigende godsbeelden aanwezig zijn bij de pastorante. Beide komen in de groep verhalen voor.

Er is veel discussie (geweest) over de verschillende terreinen van pastor en psycholoog/psychiater en de verhouding tussen die twee. Uit deze groep verhalen blijkt dat vrijwel altijd professionele psychische hulpverlening noodzakelijk is. Daarnaast blijkt adequaat pastoraat een belangrijke rol te kunnen vervullen. Waar mogelijk, zou samenwerking van pastor en psycholoog het meest ideaal zijn. Door een paar respondenten werd dit expliciet genoemd, hetzij als gemis ervaren of als wens geuit of als positieve ervaring doorgegeven.

In het pastoraat kunnen de verschillende rollen die er doorklinken in het levensverhaal voor God en haarzelf geëxploreerd worden. Waar nodig kan het pastoraat dan gericht zijn op een toename aan differentiatie, flexibiliteit en integratie van rollen van de pastorante en God, om zo een zinvolle en heilzame relatie met God te faciliteren of te herstellen (Ganzevoort, 1999, 2001). Zo bieden de rollen voor God als de Barmhartige, de Ontfermer, Degene die opkomt voor recht en onrecht haat, Degene die altijd de kant van de 'zwakkere' kiest en 'het geknakte riet' niet zal verbreken, de Nabije, de Helper en Degene die onvoorwaardelijk liefheeft, mogelijkheden voor troost en ondersteuning.

Zo kunnen ook de verschillende aspecten van de godsbeelden die functioneren in het levensverhaal verkend worden en bezien op hun bevorderende of belemmerende rol ten aanzien van het herstelproces en het behouden of hervinden van het geloof en de relatie met God. Positieve aspecten kunnen bevestigd en/of versterkt worden, negatieve aspecten kunnen (mogelijk) ontkracht worden. Andere aspecten die op dat moment heilzaam zijn, kunnen aangereikt worden. Onpersoonlijke en abstracte(re) beelden voor God kunnen op hun waarde bezien worden, vooral als persoonlijke kenmerken grote moeite geven. Waar mogelijk en

39 Met pastor bedoel ik alle mannen en vrouwen die vanuit een ambt of kerkelijke bevoegdheid pastoraat verlenen.

zinnig, kunnen feministische (of andere bevrijdingstheologische) noties ingebracht worden.

Speciale aandacht moet er zijn voor de noties van Gods toorn en straf, omdat deze in veel verhalen negatief uitgewerkt hebben. Het Vaderbeeld voor God zal voorzichtig geëxploreerd moeten worden, aangezien dit zeer verschillend kan uitwerken, enerzijds sterk ondersteunend als dit beeld dient als positieve tegenhanger van de eigen vader of ouders, anderzijds als beangstigend door identificatie met de eigen vader. In het eerste geval kan het beeld ingezet worden ten behoeve van herstel van de relatie met God, in het tweede geval zal vooral (met psychologische hulp) de koppeling tussen vader en Vader verbroken moeten worden. Met het inbrengen van moederlijke aspecten aan de godsbeelden zal er voorzichtigheid moeten zijn, aangezien de moeder in de meeste verhalen van deze groep een zeer negatieve rol heeft. Het alleen maar aanreiken van andere rollen voor God is niet voldoende, er zal ook gezocht moeten worden naar mogelijkheden om een heilzame relatie met God te bewerken of te herstellen, aangezien juist die relatie sterk beschadigd is. Daarbij kan er samen gezocht worden naar rolmodellen of ondersteunende metanarratieven, die een vorm van relatie als mogelijkheid geven.

Zo kan ook (meer) verkend worden welke teksten als bemoedigend, troostend of ondersteunend worden ervaren. De kracht van liederen en gedichten kan benut worden, al is voorzichtigheid op zijn plaats omdat deze verschillend ervaren kunnen worden.

Beelden die er leven (of gebruikt worden) om de liefde van God (voor haar) duidelijk te maken, zullen vaak andere moeten zijn dan ontleend aan huwelijk en gezin, zoals in de Bijbel en de verkondiging vaak gebeurt. Beelden ontleend aan vriendschap kunnen mogelijk zinvoller zijn, of, indien van toepassing, haar eigen liefde voor haar kind.

Het feit dat Jezus en de Geest nauwelijks beschadigd lijken te zijn door de incestervaring, geeft voor het pastoraat mogelijkheden om via Jezus tot een heilzaam godsbeeld te komen of in een van de vele rollen die voor Jezus mogelijk zijn een adequate complementrol te vinden die aansluit bij haar rol als slachtoffer en beschadigd mens. Desnoods kan het in het pastoraat alleen bij Jezus gehouden worden. Bovendien kan in Jezus' omgaan met vrouwen in zijn tijd iets gezien worden dat bemoedigend kan werken voor haar identiteit als vrouw voor God. Via Jezus kan haar verhaal een plaats krijgen in het grote verhaal van God met mensen.

De Heilige Geest geeft mogelijkheden om een vrouwelijk aspect aan de godsbeelden toe te voegen, God als nabij te ervaren en het beeld van God als een mannelijk persoon te wijzigen.

Er zal aandacht moeten zijn voor mogelijke belemmerende dogma's, visies en leerelementen, aanwezig in de gedachten van de pastorante en/of gehoord in de kerkelijke gemeente (verkondiging). Pastoraat en verkondiging zullen met elkaar moeten overeenkomen, anders kunnen zij ten opzichte van elkaar belemmerend werken.

Bij de vragen naar Gods rol bij incest kan gewezen worden op Gods verborgenheid, op de (aan)klacht in de psalmen, de roep om recht, maar ook op de psalmwoorden van hoop en genezing. Tegelijk zal gezocht moeten worden naar mogelijkheden van verzet en protest, naar een (persoonlijk) antwoord op dit kwaad en lijden. Verzoening van gebrokenheid, overwin-

ning en bevrijding van kwade machten, hoop op herschepping nu en een toekomst zonder lijden en kwaad, kunnen bevrijdende elementen zijn.

In het pastoraat kan er enerzijds aandacht voor en bekrachtiging van verzet tegen wat haar aangedaan werd, zijn en tegen de gevolgen die daarvan ervaren worden, en kan er gewerkt worden aan herstel. Anderzijds kan er de mogelijkheid van aanvaarding onderzocht worden voor zover herstel (nog) niet mogelijk is, in de notie dat wonden of littekens kunnen (gaan) behoren bij de identiteit en misschien (ooit) positief ingezet kunnen worden. Tevens kan de pastor vanuit haar/zijn expertise zoeken naar meer mogelijkheden voor religieuze coping door de pastorante.

Praktische punten die aandacht verdienen bij de begeleiding, en waarvan de meeste door de respondenten zijn aangedragen, zijn:

- laat de pastor zich ervan bewust zijn dat seksueel misbruik vooral ook machtsmisbruik is. Dat betekent dat ook in het pastoraat de autonomie van de pastorante beschermd en bevorderd dient te worden. Geef alle tijd en ruimte aan haar eigen proces, haar woede en verdriet, en kom vooral nooit zelf met vergeven aan.
- laat het pastoraat aan dader en slachtoffer door verschillende mensen plaatsvinden, anders kan er geen vertrouwen bij het slachtoffer ontstaan en wordt adequaat pastoraat aan haar onmogelijk.
- laat de pastor zich ervan bewust zijn dat de dader (vaak) ook christelijk was, soms ook zeer gelovig, en dat dit extra belemmeringen kan geven voor geloofwaardig pastoraat door een christen (m/v, maar vooral man).
- biedt maximale veiligheid. Dat betekent o.m. (vooral als de pastor man is) de pastorante niet ongevraagd aanraken, de geheimhouding behorend bij het ambt benadrukken en houden, onvoorwaardelijk luisteren, erkenning geven aan en ruimte voor alle pijn en verdriet, veel geduld hebben, trouw zijn en duidelijk zijn over de eigen (on)mogelijkheden.
- gebruik niet onnadenkend of gemakkelijk allerlei losse teksten, beelden of voorbeelden, namen voor God, metaforen of bijbelverhalen. Bedenk altijd dat deze voor de pastorante een (totaal) andere lading kunnen hebben. Ga liever samen met de pastorante op zoek. Wees je altijd bewust van mogelijk verschillende 'leesbrillen'.

15.4. Aanbevelingen voor de theologie en de verkondiging

Wat voor het pastoraat geldt, geldt zeker ook voor de theologie en de verkondiging: aandacht voor het repertoire aan beschikbare rollen voor God en mens, zoals die uit de Bijbel en de christelijke leer naar voren komen. Fragmentatie, discrepantie en rigiditeit, met als tegenhangers integratie, het bij elkaar passen en flexibiliteit vragen daarbij grote alertheid. Hetzelfde geldt voor doordenking van de verschillende aspecten van godsbeelden en hun relatie tot elkaar, voor de verschillende rollen voor Jezus, voor de rol van de Heilige Geest, voor gebruikte beelden en metaforen, voor metanarratieven die ondersteunend voor vrouwen kunnen zijn

(of juist het tegendeel bewerken), voor bijbelgedeelten, verhalen en teksten die voor (seksueel misbruikte) vrouwen schadelijk kunnen zijn.

In de verhalen van deze groep vrouwen wordt bevestigd wat al eerder in meerdere publicaties is beschreven over incest/seksueel misbruik van meisjes en vrouwen in relatie tot de Bijbel, de christelijke traditie en de kerk (zie bijvoorbeeld Ganzevoort en Veerman, 2000). De Bijbel en de christelijke leer zijn kwetsbaar voor misbruik door daders en het plaatsen van slachtoffers in een rol zonder religieus antwoord (een slachtofferrol of een rol van beschadigd mens zonder adequate complementrol voor God). Zij bieden geen of onvoldoende aanknopingspunten voor empowerment van vrouwen en meisjes, voor verzet tegen misbruik en hen aangedaan onrecht, voor het vinden van heilzame voorbeeldfiguren of metanarratieven. Desondanks bieden de Bijbel en de christelijke leer die mogelijkheden wel, maar worden deze kennelijk nog onvoldoende benut, in ieder geval in de verhalen van deze groep vrouwen. Meer doordinking van de Bijbel en de christelijke leer vanuit een vrouwelijk perspectief blijft zinvol en zeker voor de christelijke kerken en geloofs gemeenschappen waarbinnen deze vrouwen zich bevonden en/of bevinden. Blijvend bewustzijn van het androcentrisme en de machtsongelijkheid is noodzakelijk. Tegelijk blijven er leerelementen aanwezig die schadelijk kunnen zijn voor slachtoffers van seksueel misbruik/incest. Bezinning op wat heilzame theologie en verkondiging is, ook voor slachtoffers van kwaad dat hen door mensen is aangedaan, blijft daarom noodzakelijk. Dit geldt dan vooral voor de genoemde godsbeelden en leerelementen die belemmerend werken voor herstel, voor de leer van schuld en vergeving en voor de impliciete en expliciete gecommuniceerde vrouwvisie en man-vrouwverhouding. Voor slachtoffers van menselijk kwaad is het belangrijk dat eventuele eenzijdigheid in de christelijke leer en mogelijke versmalling ervan tot alleen de thema's van schuld en vergeving onderkend worden en dat er zo mogelijk verbreding plaatsvindt.

Recht en gerechtigheid van Godswege kunnen misschien ook meer doordacht worden in relatie tot concreet menselijk kwaad. Het zou de slachtoffers daarvan kunnen helpen. Hetzelfde geldt voor doordinking van de rol van God bij intentioneel menselijk kwaad en hoe de relatie van het slachtoffer met haar God dan zinvol en troostend behouden kan blijven.

Het gebruik van losse teksten, zonder de context ervan mee te nemen, kan schadelijk zijn voor incestoverlevenden. Misschien wordt (soms) onvoldoende gerealiseerd in theologie en verkondiging dat elke lezer/luisteraar (m/v) leest en luistert (mede) vanuit het eigen perspectief en het eigen levensverhaal. Dat kan ook niet anders, maar het betekent wel dat bijvoorbeeld genadeverkondiging een heel ander effect heeft op daders dan op slachtoffers, dat Gods liefde ook heel bedreigend kan zijn, of dat vrouwen die luisteren vanuit de context en positie van de 21^e eeuw meer moeite kunnen hebben met bijbelverhalen en verkondiging dan mannen. Bewustwording hiervan en het expliciet benoemen, vooral in de verkondiging, kan wat scherpe kantjes afslijten. Ook specifiek taalgebruik en minder algemene bewoordingen kunnen bijdragen aan een beter begrip.

In veel andere publicaties is al gewezen op de taal die gebruikt wordt in de liturgie⁴⁰, de liederen en de gebeden. Laat deze niet uitsluitend zijn (voor wie dan ook), maar ook vrouwen insluiten.

De grote wens van respondenten is aandacht voor het grote kwaad van seksueel misbruik van kinderen in de liturgie door bijvoorbeeld ruimte te geven aan de klacht, het verdriet en de woede, en/of in de verkondiging waar dit mogelijk is. Evenzo ervaren respondenten het als een groot gemis dat er nauwelijks of niet aandacht is in de voorbeden voor het kwaad van seksueel misbruik van kinderen, maar *‘dan niet in het rijtje zieken en stervenden of psychisch zieken’* (citaat van een respondent). Het niet noemen wordt ervaren als het niet mogen bestaan van incest en/of van haar.

Het gebruik en de invulling van de VADERnaam voor God vereist een diepgaande reflectie in het licht van de grote verschillen tussen de bijbelse tijd en de huidige maatschappij. Een zelfde reflectie zou er (weer) moeten zijn op de mannelijke, c.q. vaderlijke en vrouwelijke, c.q. moederlijke aspecten van het godsbeeld. Mannelijke aspecten maken enerzijds schadelijke identificatie van de dader met God mogelijk, anderzijds kan het mannelijke godsbeeld dienen als vervanging van de eigen vader. In de verhalen ontbreken vrouwelijke, c.q. moederlijke aspecten aan de godsbeelden. Daarmee leent het godsbeeld zich niet voor vervanging van de eigen moeder, wat blijkens de verhalen vaak zo noodzakelijk is, en worden vrouwen dus beperkt in de mogelijkheden van religieuze coping door middel van de godsbeelden.

De theologie zou ook de verschillende voorhanden rollen van God en de verschillende aspecten van de godsbeelden kunnen doordenken op hun heilzaamheid in het hier en nu. Ook bekende metaforen en analogieën verdienen reflectie vanuit hedendaags perspectief, om te zien of zij niet verouderd of van betekenis veranderd zijn, of betekenisloos geworden zijn.

De tien geboden zouden m.i. geherformuleerd moeten worden, zodat ze in taal van deze tijd niet misverstaan kunnen worden in hun oorspronkelijke bedoeling.

Uit deze groep verhalen blijkt dat vergeven en vergeving in concrete situaties van intentioneel menselijk kwaad dat aangedaan is, onvoldoende duidelijk is en dat de verbindingen tussen intermenselijke vergeving en Gods vergeving problemen oproepen. Diepgaande(r) theologische doordenking kan hier misschien meer duidelijkheid brengen.

Theologische bezinning op nut en doel van overdracht van beangstigende aspecten van God is met het oog op deze groep vrouwen in ieder geval noodzakelijk.

40 Binnen de feministische theologie is ook op dit punt al veel werk verzet. Zo is er een bundel liederen verschenen die geschreven en gecomponeerd zijn door vrouwen (Eva's lied, 1998). Deze bundel bevat veel liederen over vrouwen in de Bijbel, maar ook themaliederen en liederen die passen bij het kerkelijk jaar. In het boek van Berger (2002) *Dissident Daughters: Feminist Liturgies in Global Context*, is aandacht voor de verhalen van vrouwen wereldwijd binnen hun geloofsgemeenschap, voor de sociale, culturele en politieke aspecten die van invloed waren op hun leven in deze geloofsgemeenschap en op de liturgie. Verder geeft het boek liturgische teksten weer en invloed van vrouwen op ander terrein in de wereldwijde kerk. Voor Nederland vertelt Denise van Dijk over de oecumenische vrouwensynoden.

Ten slotte nog een dringende aanbeveling voor de opleidingen tot voorganger of pastor⁴¹, aansluitend bij de eerste aanbeveling voor het pastoraat. Gegeven het zeer frequente voorkomen van incest en ander seksueel misbruik (een op de drie vrouwen/meisjes en een op de tien mannen/jongens), de complexiteit van situaties van seksueel misbruik en van de gevolgen ervan, zal hieraan in de opleidingen aandacht besteed moeten worden, en wel verplicht voor iedereen. In de verhalen blijkt hoe belangrijk de rol van de dominee, priester of pastor voor de betrokken vrouwen is. Hetzelfde geldt overigens voor alle opleidingen tot leerkracht en tot alle soorten kinder- en jeugdwerker.

15.5. Aanbevelingen voor de kerken

Als eerste en belangrijkste punt, wat ook door respondenten aangegeven wordt, is het vermelde onder par. 15.1, namelijk grote openheid ook in de kerken over seksualiteit en lichamelijkeheid, met duidelijkheid over het misdrijf en de zonde van seksueel misbruik en de grote gevolgen ervan. Vervolgens geldt ook voor de kerken wat vermeld is onder de andere algemene aanbevelingen, pastoraat, theologie en verkondiging.

Als tweede moet de gemeente zich bewust zijn van haar eigen mogelijkheden om beeld en handen van God te zijn: in het geven van liefde en aanvaarding, in het bieden van vertrouwen en veiligheid, in woede over wat aangericht is, in het zoeken naar recht voor slachtoffer en dader. Als dit gemist wordt door slachtoffers, dan heeft dit blijkens de verhalen duidelijk zijn weerslag op de godsbeelden en het ervaren van God. Onvoorwaardelijke liefde en vertrouwen zal allereerst weer aan mensen geleerd moeten worden en daarin kunnen medechristenen bij uitstek beeld van God zijn.

In het verband van dit onderzoek moeten vrouwen in de christelijke gemeente zich bewust zijn van hun (mogelijke) functie als positief rolmodel voor seksueel misbruikte meisjes en vrouwen, in hun vrouw-zijn en in hun relatie met God. Bezinning op en toerusting van vrouwen (in het algemeen) in hun functioneren als vrouw (en als moeder), ook in hun identiteit voor God, kan veel betekenen voor anderen, waaronder op wat voor manier dan ook beschadigde vrouwen. Daarnaast zal het kwaad van incest (en ander menselijk kwaad) ook luid en duidelijk kwaad genoemd moeten worden, zodat daar geen misverstanden over kunnen bestaan en er geen gemakkelijke oplossingen gekozen kunnen worden. Laat elke gemeente en elke christen bedenken dat er in een incestsituatie geen neutraliteit bestaat, maar dat kwaad roept om erkenning en recht doen.

Als derde zal elke gemeente zich moeten realiseren dat incest geen individueel probleem is, maar ook een probleem van de maatschappij en de kerk. Daarom zal er nagedacht moeten

41 Predikant, priester, pastoor, kerkelijk werker, pastoraal werker en verder allen die binnen kerken of geloofsge-meenschappen betrokken zijn bij het pastoraat.

worden of en hoe kerken een bijdrage kunnen leveren aan het voorkómen van incest en ander seksueel misbruik, aan opvang en ondersteuning van slachtoffers en andere direct betrokkenen. Daarbij moet bedacht worden dat incestslachtoffers weliswaar individueel de gevolgen ondervinden van wat hen werd aangedaan, waarvoor hulpverlening en pastoraat aangewend kan worden, maar dat zij wel slachtoffer werden van kwaad dat hen werd aangedaan en dat wijst op sociale, structurele en ethische dimensies (Ganzevoort, 2000a, 2000c). Daarvoor is actie en verzet nodig van de sociale omgeving, van alle ‘omstanders’, inclusief de christelijke gemeente. Het verdient aanbeveling om aandacht voor seksueel misbruik van kinderen niet af te laten hangen van een enkel geïnteresseerd persoon, maar er kerkenraadsbeleid van te maken. Dat voorkomt ‘uitdoven’.

Tevens geldt voor elke geloofsgemeenschap dat er reflectie zal moeten zijn op mogelijke eenzijdigheid of versmalling van de leer, op (vrouwen) uitsluitend taalgebruik, op welke taal, beelden, metaforen, (dominante) godsbeelden, dogma’s en andere leerelementen, metanarratieën en rolmodellen er gebruikt worden en hoe deze kunnen uitwerken voor slachtoffers van seksueel misbruik en/of voor vrouwen in het algemeen. In positieve zin kan erover nagedacht worden hoe er empowerment van vrouwen bereikt kan worden.

Ten vierde zal elke geloofsgemeenschap zich moeten bezinnen over hoe zij spreekt over vergeven en waarom zij zo spreekt, in het algemeen en specifiek tegen slachtoffers van menselijk kwaad,

Lastig voor kerken is wel dat zij moeten laveren tussen openheid over het bestaan in de eigen kerk van seksueel misbruik en de privacy van betrokkenen. Begeleiding van kerken en gemeenten hierin is meestal wel mogelijk vanuit de betreffende landelijke organisaties.

De aanbeveling van Lyon (2010) om in de liturgie, naast de schuldbelijdenis, ook ruimte te maken om te klagen over wat ons is aangedaan of overkomen, sluit aan bij de wens van sommige respondenten.

Het verwijt van hypocrisie en de kloof tussen leer en leven, zou elke gemeente en elk gemeentelid tot nadenken moeten stemmen.

Ten slotte zullen kerken die vrouwen niet toelaten tot de ambten of leidinggevende posities zich terdege moeten bezinnen op hoe zij voorkomen dat de tendensen die zich in de Bijbel en de christelijke leer bevinden van de man als de meermachtige en de vrouw als de minder-machtige of minderwaardige, zich voortzetten in de eigen geloofsgemeenschap en daarmee een machtsongelijkheid en vrouwvisie creëren die schadelijk kunnen uitpakken voor vrouwen en zelfs (seksueel) misbruik van vrouwen kunnen bevorderen.

15.6. Aanbevelingen voor de professionele hulpverlening

Uit de verhalen blijkt dat positieve (aspecten van) godsbeelden een (belangrijke) rol kunnen vervullen bij het herstelproces van incestoverlevenden. De stroming van de positieve psychologie richt zich vooral op het versterken en bekrachtigen van wat als positieve elementen aanwezig is in mensen en levensverhalen. Voor begeleiding van overlevenden van incest zouden ook de positieve en ondersteunende elementen uit haar geloof en godsbeelden hierbij ingezet kunnen worden, naast uiteraard het werken aan het herstel van wat beschadigd raakte. Rye et al. (2013) geven uitgebreide overwegingen over de mogelijkheden van het inzetten van de concepten hoop, dankbaarheid, vergeving en zelfcompassie. Deze kunnen (ook) christelijk ingevuld worden. Tegelijk kunnen negatieve (aspecten van) godsbeelden en/of leerelementen belemmerend werken ten aanzien van het herstelproces. Samenwerking met een pastor kan dan zinvol zijn.

Voor professionele hulpverleners geldt hetzelfde als voor pastores, namelijk goede kennis van het terrein van de ander. Dat betekent dat het aan te bevelen is dat hulpverleners minstens enige kennis hebben van de 'godsdiensstige kaart' van Nederland en zinvol kunnen doorverwijzen naar pastores (zie ook bijvoorbeeld: van Megen, Voorwinden, Boogaard e.a., 2009).

Ten slotte wil ik een lans breken voor de moeders die geconfronteerd worden met incest in haar gezin en haar rol daarbij. Het zou goed zijn (als dit al niet gebeurt) ook voor hen beleid en begeleiding te ontwikkelen en aan te bieden.

SAMENVATTING

In dit wetenschappelijk onderzoek is onderzocht welke rol er door volwassen vrouwen met een incestervaring gegeven wordt aan hun godsbeelden in relatie tot hun incestervaring en in relatie tot hun eventuele posttraumatische groei. De verslaglegging van dit onderzoek bestaat uit vier delen.

In het eerste deel, dat zes hoofdstukken bevat, wordt weergegeven wat er bekend is op het gebied van de kernconcepten die aan de orde zijn bij deze vraagstelling, namelijk traumatisering, coping, posttraumatische groei, incest en godsbeelden. In hoofdstuk één wordt de begrenzing van het onderzoek aangegeven, namelijk het christendom zoals dit in de westerse wereld, en specifiek in Nederland, vorm heeft gekregen, en worden de verwarrende termen spiritualiteit, religiositeit, religie, godsdienst en geloof gedefinieerd. In het tweede hoofdstuk komen theorievorming over en onderzoek naar traumatisering aan de orde. Traumatisering is de min of meer 'normale' reactie op een extreme, onverwachte en zeer bedreigende gebeurtenis of situatie, die een grote impact op de psyche heeft en waarbij de normale aanpassingsmechanismen en/of reacties onmogelijk zijn. Traumatisering wordt gezien als een continuüm met aan het ene uiterste de hevige, maar te herstellen traumatisering en aan het andere uiterste de structurele en blijvende traumatisering. Incest ligt ergens op dat continuüm, waar precies is afhankelijk van vele factoren. Er zijn vele psychologische theorieën ter verklaring van traumatisering en recenter worden ook neurobiologische verklaringen gezocht. De psychodynamische 'Assumptive World' theorie van Janoff-Bulman (1992) met de drie basisassumpties van de goedwillendheid en de betekenisvolheid van de wereld en de waarde van het zelf wordt gebruikt om de gevolgen van traumatisering voor de godsbeelden te verklaren en andersom de eventuele invloed van de godsbeelden op het proces van traumatisering en herstel. In de godsbeelden is namelijk de religieuze variant van deze drie basisassumpties te vinden. Bij traumatisering zijn er drie complexe factoren die een rol spelen, namelijk factoren die betrekking hebben op de gebeurtenis, op de persoon en op de context. Deze zijn in een voortdurende wisselwerking met elkaar. Vooral de gehele sociale context heeft een zeer veelzijdige rol. Traumatisering kan vele en langdurige gevolgen hebben, op cognitief, emotioneel, biologisch/fysiologisch, gedragsmatig, en interpersoonlijk terrein. Herstel kan langdurig en moeizaam zijn.

In hoofdstuk drie wordt een overzicht gegeven van theorievorming over coping en onderzoek daarnaar. Coping is een complex proces waarbij iemand die een bedreigende situatie of gebeurtenis ervaart allerlei bewuste of onbewuste mechanismen of gedragingen hanteert om de bedreiging af te wenden. Coping wordt onderscheiden van resilience, herstel en posttraumatische groei. Ook bij coping is er sprake van een complex geheel van gebeurtenisge-

bonden factoren, persoonsgebonden factoren en contextgebonden factoren. Religieuze coping is een vorm van coping met behulp van elementen uit een religie. Godsdienst en geloof kunnen zowel een persoons- als een contextgebonden factor zijn. Zij kunnen functioneren als hulpbron voor coping of als methode van coping, zij kunnen bijdragen aan het bereiken van doelen van coping of zij kunnen uitkomst van coping zijn. Zij zijn een invloedrijke contextgebonden factor, omdat zij behoren tot het macrosysteem en het oriënteringssysteem. Tevens zijn godsdienst en geloof een zingevingssysteem. Coping, en godsdienst en geloof zijn procesvariabelen van elkaar, zij kunnen wederzijds van invloed zijn op elkaar. Godsbeelden zijn belangrijke concepten binnen de christelijke godsdienst en het christelijk geloof. Daarmee kunnen godsbeelden een rol spelen in het copingproces en/of kan het copingproces van invloed zijn op de godsbeelden.

Hoofdstuk vier bespreekt het lastige concept posttraumatische groei. Deze groei kan verweven zijn met processen van resilience, coping en herstel, maar moet daar wel van onderscheiden worden. Posttraumatische groei, dat wil zeggen stabiele en positieve veranderingen na het meemaken van een traumatiserende gebeurtenis, kan zich op vele terreinen voordoen. Hier wordt, in aansluiting bij de drie basisassumpties en hun religieuze variant, gekozen voor de drie brede terreinen van de zelfperceptie, de interpersoonlijke relaties en de levensfilosofie. Net als bij traumatisering en coping zijn bij het proces van posttraumatische groei gebeurtenis-, persoons- en contextgebonden factoren te onderscheiden, alsook de verwevenheid van deze drie.

In hoofdstuk vijf wordt uitgebreid ingegaan op incest. Allereerst wordt incest gedefinieerd en wordt op de geschiedenis ingegaan, een geschiedenis van theorie en onderzoek die voor Nederland pas begint in de jaren '80 van de vorige eeuw. Het verbod op incest is vrijwel universeel, maar het vóórkomen ervan is ook universeel, in alle culturen en in alle rangen, standen en lagen van de bevolking. Voor Nederland wordt een percentage van minimaal een op de zeven vrouwen en meisjes die incest hebben ervaren, aangehouden. In zeker 95% van de gevallen is een man of jongen de dader. In Nederland is incest een misdrijf, dat sinds 2013 niet meer verjaart. Incest is een van de traumatiserende gebeurtenissen die kinderen kunnen treffen. Het wordt vaak ervaren als extreem bedreigend en verwarrend. Ook bij incest kan onderscheid gemaakt worden in gebeurtenis-, persoons- en contextgebonden factoren, zij het dat bij incest deze vrijwel geheel verweven met elkaar zijn. Incest heeft kenmerken die traumatisering bevorderen. Meestal is er sprake van herhaling of dreiging daarvan, waar het kind bovendien niet of nauwelijks aan kan ontsnappen. Copingmogelijkheden zijn beperkt door de (jonge) leeftijd van het kind en door de relatieve geslotenheid van gezin en familie. Bovendien is de eerste hulpbron voor een kind, namelijk de ouders, het gezin en de familie, door de incestervaring afgesneden. Incest vindt plaats binnen afhankelijkheids- en vertrouwensrelaties en op een intiem terrein dat voor een kind nog deels onbekend is, praten over de incestervaring wordt mede daardoor belemmerd. Incest wordt gekenmerkt door zwijgen, van dader, slachtoffer en omgeving. Incest kan de persoonlijkheid van het kind grote schade

toebrengen, omdat deze nog volop in ontwikkeling is. Coping na de incestperiode is een dubbele taak, namelijk coping met het feit van incest en coping met de gevolgen ervan. Incest kan vele, grote, en langdurige gevolgen hebben, op (psycho)somatisch, intrapsychisch, relationeel, gedragsmatig en spiritueel terrein. Met het model van Janoff-Bulman gezegd, worden vooral de basisassumpties van de goedwillendheid van de wereld en de waarde van het zelf geraakt. In plaats van herstel kan bij incest beter gesproken worden over 'leren omgaan met', zodat het leven weer geleefd kan worden.

Hoofdstuk zes gaat over godsbeelden. De terminologie wordt besproken en godsbeelden worden gedefinieerd. Indelingen van godsbeelden worden genoemd en vergeleken met wat het christelijk geloof, c.q. de christelijke leer hierover zegt. Zowel vanuit psychologisch perspectief als vanuit theologisch perspectief kunnen er verschillende dimensies of aspecten aan een godsbeeld onderscheiden worden. Theorie en onderzoek vanuit psychologisch perspectief gaat over de vorming en ontwikkeling van godsbeelden, over de psychodynamische objectrelatietheorie en over de attachmenttheorie. Ouders en de relatie met hen, leeftijd, gender, religieuze socialisatie en zelfbeeld zijn belangrijke factoren bij de ontwikkeling van godsbeelden. Godsbeelden vanuit theologisch perspectief kennen een deocentrische bron, de openbaring, en een antropocentrische bron, de menselijke ervaring. De verhouding tussen deze twee is een spannende, want ook de deocentrische bron kan slechts verwoord worden in menselijk taal en beelden, in metaforen en analogieën. Dit brengt risico's met zich mee, namelijk dat God beperkt wordt tot menselijke begrippen, waardoor zijn veelkleurigheid en geheel anders zijn beperkt worden. Een ander risico is dat beeldtaal voor God associaties met zich meebrengt die bepalend worden voor God, waardoor God gaat lijken op een mens. Menselijke taal en beeld is ook tijd- en cultuurgebonden, waardoor de gebruikte taal de zeggingskracht kan verliezen of van inhoud kan veranderen. Theologische godsbeelden worden vooral cognitief overgedragen. Er is veel onderzoek bekend naar godsbeelden en allerlei factoren die een rol spelen bij de ontwikkelingen daarin. In de godsbeelden wordt de religieuze variant van de drie basisassumpties gevonden. Dat betekent dat traumatisering, schade aan de basisassumpties, ook schade aan de godsbeelden kan betekenen, aan Gods liefde, goedheid en goedwillendheid, aan zijn liefde en zorg voor de mens en aan zijn rechtvaardigheid, controle, zin en betekenis. Onderzoek naar traumatisering en religiositeit geeft wisselend resultaat te zien. Godsdienst en geloof behoren tot de dieperliggende schema's, laten zich daarom moeilijker wijzigen, maar een groot aantal variabelen speelt hierbij een rol. Voor traumatisering ten gevolge van incest geldt dat dit (grote) invloed kan hebben op het geloof en het godsbeeld van het kind, en ook later van de volwassene. De religieuze ontwikkeling kan stagneren. Wantrouwen, onveiligheid, boosheid, of daderkenmerken kunnen geprojecteerd worden op God. Specifieke christelijke noties als schuld, schaamte, vergeving, macht(smisbruik) of rechtvaardigheid kunnen zich vertalen van het psychologische naar het theologische veld, i.c. het godsbeeld.

De vrouwenbeweging heeft het patriarchale christendom gekenschetst als slecht voor

vrouwen, en helemaal voor vrouwen die misbruikt zijn, en als bijdragend aan het bestaan en legitimeren van incest. Bovendien werd dit patriarchale christendom bestempeld als belemmerend voor een goed herstel. Binnen de feministische theologie zijn deze kritiekpunten opgepakt en theologisch breder en dieper gemaakt. Hiërarchisch-dualistische verhoudingen, sterk androcentrisme, uitsluiting van vrouwen, ook in de taal en de beelden (voor God), een negatieve vrouwvisie, en een gevaarlijke verbinding van liefde met geweld (Jezus' kruisdood), zijn (met betrekking tot dit onderzoek) de voornaamste kritiekpunten.

God de Vader neemt een aparte plaats in onder de godsbeelden. Associatie met de eigen vader is onontkoombaar, wat een groot risico op omkering van de analogie geeft. Bovendien worden in de Bijbel (en de theologie) Vader en vader regelmatig met elkaar verbonden. Het is een hele sterke metafoor die enerzijds grote kans geeft op idolatrie en anderzijds op betekenisloosheid. De dominantie van de metafoor heeft het risico in zich ruimte in te nemen ten koste van andere metaforen en tegelijk het minste te wijzigen te zijn.

Bij traumatisering ten gevolge van menselijk handelen, zoals incest, komt de vraag op naar de rol van God hierbij. Op de theodicee en de verschillende modellen daarvan wordt kort ingegaan. Binnen de genoemde theodiceemodellen is geen ruimte voor de mens als degene die bewust kwaad aanricht.

Bij incestoverlevenden is het dan de vraag welke rol zij aan hun godsbeeld geven ten aanzien van het ervaren menselijk kwaad. Dit zal uit het empirisch gedeelte blijken.

Het tweede deel bevat vijf hoofdstukken. Allereerst worden in hoofdstuk zeven de methodologie en methode van onderzoek weergegeven en verantwoord. Er is gekozen voor kwalitatief onderzoek vanuit een narratief en hermeneutisch perspectief. In de analyse is vooral gekeken naar de rolverdeling in de verhalen (de rollen van God en van haar) en naar de sociaal-culturele dimensie waar immers de godsbeelden in ingebed zijn. Dit onderzoek past met deze narratieve en hermeneutische benadering binnen de filosofische stroming van het sociaal constructionisme. In het veld van de praktische theologie, het terrein waarop dit onderzoek zich bevindt, zijn er verschillende rollen voor de praxis in relatie tot de theorie mogelijk. Er wordt kort beargumenteerd waarom voor dit onderzoek gekozen is voor het gesprek tussen theorie en praxis zonder normativiteit vooraf (van de Bijbel, de christelijke leer of de theologie). Ethische aspecten van dit onderzoek worden kort genoemd. De data werden verkregen via geschreven levensverhalen en acht (ook) via een half gestructureerd interview. De aard van de data en de verhouding ervan tot de literatuur worden kort besproken. Voor het onderzoek zijn uiteindelijk 57 verhalen gebruikt.

In hoofdstuk acht worden vele elementen uit het geheel van de verhalen weergegeven, geordend naar gebeurtenis(sen), persoon en context, en verduidelijkt met citaten. Opvallend is dat ongeveer driekwart van de respondenten opgroeide in de jaren '50, '60 en '70 van de vorige eeuw. De verhalen over de jeugd laten dan ook een betrekkelijk eenvormig maatschappijbeeld zien. Ondanks de verschillende denominaties waartoe de respondenten behoorden,

is ook het beeld dat gegeven wordt van de kerken, de christelijke leer en de godsbeelden uit die tijd tamelijk eenvormig. Belangrijkste en meest voorkomende (kritiek) punten daarbij zijn de gezagsrelaties, de negatieve visie op de vrouw, het taboe op seksualiteit en lichamelijkeheid, de scheiding tussen leer en leven, de sterke nadruk op schuld en zonde en het daarbij passende beeld van God als de strenge en straffende Rechter. Op het moment van vertellen van haar verhaal zijn de belangrijkste knelpunten op het terrein van kerk en geloof het vierde gebod (eert uw vader en moeder), de leer van schuld en vergeving, het zwijgen in en door de kerk over seksualiteit en seksueel misbruik. Daarbij is er in de verhalen te lezen over het gemis aan een positieve, bevestigende en versterkende vrouwvisie binnen de kerk. Er is gezocht naar (bijbelse) rolmodellen en metanarratieven die haar levensverhaal konden verbinden met Gods verhaal. Deze zijn vrijwel niet gevonden.

In hoofdstuk negen zijn de godsbeelden in de levensverhalen geanalyseerd. Allereerst is een schets gegeven van welke godsbeelden er in het totaal van de verhalen voorkomen en hoe zij zich ontwikkeld hebben door de tijd heen. Hiervoor zijn de godsbeelden uitgesplitst naar de vier dimensies die passen bij een persoonlijk godsbeeld, namelijk de attributies, de relatie, het passief handelen en het actief handelen. Daarnaast komen er in de verhalen ook abstracte en onpersoonlijke kenmerken voor, evenals kenmerken die passen bij een pan(en)theïstisch of deïstisch godsbeeld.

De belangrijkste aspecten die in de verhalen naar voren komen, zijn de liefde van God, zijn nabijheid, het bij Hem mogen horen en het feit dat Hij haar ziet en kent. Gods actief handelen (ondersteunen en helpen) na de periode van incest wordt vaak genoemd. Van de 57 respondenten vertellen er 23 over deze aspecten in positieve zin, 21 respondenten hebben nog problemen met deze aspecten en 13 respondenten beleven deze aspecten als zeer negatief (geen liefde, nabijheid, etc.). In negentien verhalen zijn er nog andere aspecten van godsbeelden aanwezig naast de vier dimensies. In een groot deel van de verhalen is te lezen dat er geen rol voor God gevonden of voorgegeven was die complementair was aan haar rol als slachtoffer. Op dat punt was er dan ook geen ontmoeting tussen haar en God mogelijk. Er trad dan rolfragmentatie of roldiscrepantie op in de rollen voor God.

Vervolgens zijn de verhalen ingedeeld in vier groepen op basis van de beleving van de godsbeelden op het moment van vertellen, namelijk als positief, negatief of problematisch, of als niet aanwezig. Per groep is gekeken naar welke rol er aan het godsbeeld gegeven werd, naar hoe het godsbeeld zich ontwikkeld had sinds de jeugd en naar de mogelijke verbinding tussen godsbeelden en incestervaring. Ten slotte is er gekeken naar andere factoren dan de incestervaring, die van invloed geweest zijn op de godsbeelden, hetzij in positieve, hetzij in negatieve zin. Op alle punten is er grote variatie in de verhalen, maar wel duidelijk is dat incest vooral sterk de relationele dimensie van de godsbeelden beschadigt en andersom dat strenge godsbeelden een negatieve invloed hebben op de incestbeleving en het herstel.

Het Vaderbeeld voor God is apart geanalyseerd. In 35 verhalen is daarover verteld. In zeven-tien daarvan is dit beeld een positief beeld, in twaalf een zeer negatief beeld, in vijf is een kan-

teling van negatief naar positief te zien en in één verhaal heeft het beeld geen inhoud omdat haar vader er nooit was. Duidelijk is dat er vrijwel altijd de vergelijking gemaakt wordt met de eigen vader. Het beeld van God als Vader blijkt op twee manieren te kunnen functioneren, namelijk als identiek aan de eigen (misbruikende en/of tekortschietende) vader, óf als vervanging van deze aardse vader. Dit geldt zowel bij vaders als daders, als bij broers als daders. Het Vaderbeeld blijkt betrekkelijk los van de (andere) godsbeelden te staan en is soms wel en soms niet beschadigd door de incestervaring.

In 50% van de verhalen wordt spontaan over Jezus verteld. Hij komt vrijwel uitsluitend in positieve zin naar voren, in zijn liefde en nabijheid, en in de relatie met Hem. Zelden is het beeld van Hem beschadigd geraakt door de incestervaring. Jezus functioneert vrijwel geheel los van de godsbeelden, inclusief het Vaderbeeld voor God. Bij het vertellen over de rol van Jezus is er sprake van een grote roldifferentiatie.

Over de heilige Geest wordt weinig gesproken. Als positief aspect wordt genoemd dat de Geest geen Persoon is en dat Hij/Zij nabij is, anders dan God die regelmatig als ver weg gekarakteriseerd wordt.

Er is aan de respondenten gevraagd wat God te maken heeft met het haar aangedane kwaad (theodicee). Hier kwam een grote variëteit aan 'antwoorden' op. Duidelijk is dat hiermee geworsteld werd/wordt. De meest klemmende vraag was die naar Gods aanwezigheid erbij: 'Waar was Hij?'. Daarna kwam de vraag waarom Hij het toeliet. Tegelijk blijkt het weten dat Hij erbij was en alles zag het meest te troosten. Veel respondenten geven op de een of andere manier 'antwoord' op het lijden dat hen is aangedaan, namelijk door op allerlei verschillende manieren dienstbaar te zijn aan anderen die lijden en/of kwaad ondervonden en door mee te werken aan bekendheid met en verzet tegen seksueel misbruik. Dit wordt door hen echter niet benoemd of herkend als zingeving. Aan incest kan geen enkele zin gegeven of ontdekt worden, ook niet binnen geloofskaders, zo wordt duidelijk gesteld. God krijgt maar weinig een rol bij zingeving.

In hoofdstuk tien wordt weergegeven wat er in de verhalen te lezen is over posttraumatische groei. Deze blijkt zich vooral voor te doen op de terreinen van de zelfperceptie en van de levensfilosofie. Bij de eerste krijgt God nauwelijks een rol, bij de tweede worden de veranderingen vaker aan God en zijn hulp toegeschreven. Het feit dat er op het terrein van de interpersoonlijke relaties weinig groei vermeld wordt, klopt met wat bekend is over de schade die door incest aangericht wordt en die ook en vooral ligt op het gebied van vertrouwen en veiligheid, de basisassumptie van de goedwillendheid van de wereld. Deze schade bleek zich voortgezet te hebben naar de relationele dimensie van het godsbeeld.

In hoofdstuk elf ten slotte worden de voornaamste uitkomsten kort weergegeven.

Deel drie bevat de reflectie op de voornaamste uitkomsten. Allereerst wordt gekeken naar de drie basisassumpties, de religieuze variant ervan, de drie groeidomeinen, vervolgens ook naar de verbindingen tussen deze drie groepen concepten. Deze verbindingen zijn er, zowel

in schade als herstel, maar wisselend in sterkte. De toepassing wordt gemaakt naar wat de maatschappij en de kerk kunnen betekenen voor het herstel van de basisassumpties en de religieuze variant ervan bij de overlevenden van incest. Ook bij het voorkomen van seksueel misbruik ligt voor beide nog een taak. Incest is geen individueel probleem, maar (ook) een maatschappelijk en kerkelijk, c.q. christelijk probleem. Vervolgens wordt gereflecteerd op de godsbeelden zoals deze in de verhalen voorkomen en de rollen die zij krijgen, in het licht van de Bijbel en de christelijke leer. Krachtige en ondersteunende rollen zijn die van God als Helper, als de Liefdevolle en de Nabije. Vooral de liefde van God staat bij incestoverlevenden onder druk, zowel van de kant van de ervaring van de overlevende als van de kant van de openbaring(suitleg). In de verhalen blijken de mogelijke rollen voor God die op haar toekomen vanuit de Bijbel en de christelijke leer versmald te zijn tot die van de Genadige en Vergevende. Er is dan alleen een complementaire rol voor haar als schuldige. Er is geen plaats voor haar als slachtoffer, waardoor een ontmoeting met God belemmerd wordt. Echter, er zijn vele andere rollen voor God aanwezig in de Bijbel, waarvan sommige mogelijk wél complementair kunnen zijn aan haar rol als slachtoffer en beschadigd mens. Grotere roldifferentiatie voor God is dus noodzakelijk.

Vervolgens worden de risico's van het dominante beeld voor God als Vader besproken. In psychologische zin is er de duidelijk aanwezige verwarring van vader en Vader, die in ieder geval bij incest slecht kan uitwerken. In theologische zin zijn er weinig mogelijkheden van differentiatie in het Vaderbeeld voor God wat kan leiden tot rolgiditeit die op zijn beurt een botsing kan geven tussen beeld en werkelijkheid met als gevolg dat het een dode of lege metafoor wordt.

In Jezus, in het beeld van Hem, worden de ondersteunende en helende rollen voor God concreet. Door de differentiatie in rollen voor Hem blijkt het voor de meeste respondenten mogelijk Hem te ontmoeten en via Hem soms ook God. Rollen van Jezus hebben helende aspecten.

De Geest is vooral positief vanwege het ontbreken van persoonskenmerken en vanwege nabijheid. Bovendien kan met de Geest een vrouwelijk aspect aan de sterk mannelijke godsbeelden toegevoegd worden.

Er wordt uitgebreid gereflecteerd op de rol van God bij menselijk kwaad (incest), in het licht van de Bijbel en de christelijke leer. Gods voorzienigheid komt dan aan de orde, zijn openbaring en zijn verborgenheid, de bijbelse klacht en aanklacht tegen God, het beroep op zijn rechtvaardigheid en de roep om recht, de troost van een toekomst zonder kwaad en lijden. Van de bestaande theodiceemodellen voldoet er niet een. Met het plan- of doelmodel wordt geworsteld, het compassiemodel is nog het meest troostend. Twee nieuwe modellen worden ontdekt: het distantiemodel, waarbij God en incest volledig gescheiden worden gehouden, en het gebruiksmodel, waarbij geloofd wordt dat God het kwaad en lijden van incest wel kan gebruiken, maar zonder dat Hij er actor bij is en zonder dat er een plan of doel gedacht of genoemd wordt. Bij het eerste model heeft God geen enkele rol, bij het tweede kan God positief

aanwezig zijn. Beide modellen bieden ruimte voor de mens, de satan, het lot of toeval, als actor van het kwaad. Het antwoord op menselijk kwaad moet er een zijn van protest en verzet, en het nastreven van recht en gerechtigheid. Zingeving aan de incestervaring is in de verhalen voornamelijk aanwezig in de betekenis van “er iets goeds mee doen”. Behalve in theodicee overwegingen, krijgen de godsbeelden nauwelijks een rol bij zingeving.

De centrale en dominante christelijke leer van schuld en vergeving, die in psychologische zin zo slecht uitpakt voor incestslachtoffers en –overlevenden wordt bekritiseerd. Mogelijke andere, meer heilzame lijnen en aspecten in de christelijke leer worden genoemd, zoals gebrokenheid en verzoening, bevrijding van (kwade) machten, recht en gerechtigheid doen en verkrijgen, herschepping en hoop. Op de centrale christelijke notie (of eis) van vergeving, en de concrete invulling daarvan, wordt uitgebreid ingegaan. Vergeven bij incest is een bijzonder complex geheel, wat vragen stelt aan de christelijke invulling van dit begrip. Vergeving tussen God en mens en vergeving in de intermenselijke verhoudingen mogen niet met elkaar vergeleken of verward worden. Vergeven is een proces, een weg die gegaan kan/moet worden en die in psychologische zin helend voor het slachtoffer (en misschien ook de dader) kan zijn. De oude boete- en biechtpraktijk van de Rooms-Katholieke kerk doet recht aan het complexe proces van vergeving tussen slachtoffer en dader, waarbij God (in de absolutie) pas als laatste erbij betrokken wordt.

Er wordt nog kort ingegaan op de vrouwvisie binnen de kerken en de christelijke leer en het grotendeels ontbreken van ondersteunende en bekrachtigende metanarratieven voor vrouwen.

Ten slotte worden enkele kenmerken uit de verhalen vergeleken met wat daarover bekend is uit de literatuur.

Deel vier geeft allereerst de conclusies weer. Deze betreffen de impact en de gevolgen van incest, de schade aan het geloof en de godsbeelden, de elementen uit de Bijbel en de christelijke leer die slecht uitwerken voor een misbruikt kind en herstel belemmeren, en de gevolgen van het versmallen van de bijbelse boodschap tot die van schuld en vergeving. Vervolgens wordt de onderzoeksvraag beantwoord. Ten slotte worden algemene aanbevelingen gedaan, aanbevelingen voor vervolgonderzoek, en aanbevelingen specifiek voor het pastoraat, voor de theologie en de verkondiging, voor de kerken en voor de professionele hulpverlening.

SUMMARY

God images and their role in the life stories of female incest survivors

This research examines the role given by adult women who have experienced incest, to their images of God in relation to their incest experience and in relation to their possible posttraumatic growth. The report of this research consists of four parts.

The first part, containing six chapters, describes what is already known in the field of core concepts which are addressed in this query namely, traumatization, coping, posttraumatic growth, incest and images of God. In a brief introduction in chapter one the boundaries of the study are indicated, namely Christianity as has taken shape in the Western world, and specifically in the Netherlands, and the confusing terms spirituality, religiosity, religion and belief are defined.

The second chapter discusses theories and research on traumatization. Traumatization is a more or less 'normal' reaction to an extreme, unexpected and very threatening event or situation, which has a large impact on the psyche and makes normal mechanisms of adjustment and/or reactions impossible. Traumatization is seen as a continuum with at one extreme a violent but restorable traumatization, and at the other extreme a structural and lasting traumatization. Incest is located somewhere along the continuum but where exactly is dependent on many factors. There are many psychological theories on traumatization and more recently neurobiological explanations have also been explored.

The psychodynamic 'Assumptive World' theory by Janoff-Bulman (1992), containing three basic assumptions, namely benevolence and meaningfulness of the world and the value of the self, is used to explain the effects of traumatization on the images of God, and vice versa the possible impact of the images of God in the process of traumatization and recovery. In fact, the religious variant of these three basic assumptions is to be found in the images of God.

In trauma, there are three complex factors which play a role, namely factors related to the event, to the person and to the context. These three are in constant interaction with each other. As well, the whole social context has a multi-faceted role. Traumatization can have many and long-lasting effects on cognitive, emotional, biological/physiological, behavioral, and interpersonal terrain. Recovery can be long and difficult.

Chapter three contains an overview of theories on coping and research accordingly. Coping is a complex process in which someone experiences a threatening situation or event, and then uses all kinds of conscious or unconscious mechanisms or actions to address the threat. Coping is distinguished from resilience, recovery and posttraumatic growth, and contains likewise a complex set of event-related factors, personal factors and contextual factors. Reli-

religious coping is a form of coping using elements of a religion. Religion and faith can be both a personal and a contextual factor. They can function as a source for coping or as a method of coping, they can contribute to achieving goals of coping or they may be the result of coping. They are an influential contextual factor because they belong to the macro system and the orientation system. Religion and faith are also a system of giving meaning to one's life. Coping and religion and faith are process variables of each other, they can mutually influence each other. Images of God are a core focus of Christian religion and Christian faith. This allows images of God to play a part in the coping process as well as that the coping process may have affect on the images of God.

Chapter four discusses the tricky concept of posttraumatic growth. This growth can be intertwined with processes of resilience, coping and recovery, but should be distinct there from. Posttraumatic growth, i.e. stable and positive changes after experiencing a traumatizing event, can occur in many areas. In connection with the three basic assumptions and their religious variant, the three broad areas of self-perception, interpersonal relationships and life philosophy were selected. Just as with traumatization and coping, in the process of post-traumatic growth we can distinguish event-related, personal and contextual factors, and the intertwining of these three.

Chapter five discusses incest in detail. Firstly incest is defined after which the history is discussed, a history composing of theory and research which only begun in The Netherlands in the 80's of the last century. The prohibition of incest is almost universal, but it's occurrence is also universal in all cultures and in all ranks and walks of life. According to a Dutch law passed in 2013, incest is a crime that is no longer subjected to a limitation period.

In The Netherlands an indication is that one out of seven women or girls has been a victim of incest. In at least 95% of the cases a man or boy is the offender. Incest is one of the most traumatizing events that can affect children. It is often experienced as extremely threatening and confusing

In cases of incest, we can also distinguish event-related, personal and contextual factors, albeit that with incest they are almost completely intertwined. Incest has characteristics that promote traumatization. Usually incest is repetitious or the threat thereof is ongoing, and it is almost impossible for the child to escape. Coping options are limited due to the (young) age of the child and the relative secrecy and close-lipped atmosphere within a family or relatives. Additionally, the first source to reach out to for help, which would be the child's parents, the family and relatives, is cut off by the act of incest. Incest takes place in relationships of dependence and trust, and occurs in an intimate area which is still largely unknown to a child. Talking about incest is therefore hampered. Incest is characterized by silence of offender, of victim and of the environment. Incest can inflict major damage to a child's personality as it is still in a developmental stage. Coping after a period of incest is a bifold task, first of all coping with the incest itself, and secondly coping with the effects and consequences. Incest can have many large and long-lasting effects on a victim, i.e. (psycho)somatic, intra-psychic, relational,

behavioral and on spiritual grounds. As indicated in Janoff-Bulman's model, mainly the basic assumptions of benevolence of the world and the value of self are damaged. When dealing with incest, it is better not to speak of "recovery" but to focus on "learning to deal with" the events so that victims may once again live their life.

Chapter six deals with images of God. The terminology is discussed, and concepts of God are defined. Formats of God images are indicated and compared to what the Christian faith or the Christian doctrine says. Different dimensions or aspects of God images can be determined from both psychological perspective and from theological perspective. Theory and research from a psychological perspective is about the formation and development of God images, about the psychodynamic object relations theory and the attachment theory. Important factors in the development of God images are parents and the relationship with them, age, gender, religious socialization and self-esteem. From a theological perspective, God images know a deocentric source, the revelation, and an anthropocentric source, the human experience. The relationship between these two is an exciting one, because the deocentric source can only be expressed in human language and images, metaphors and analogies. The risk that this brings with it is that God is limited to human concepts, making his variegation and being very different constrained. Another risk is that God imagery brings with it associations that are decisive for God, so God resembles man. Human language and image is time- and culture-bound, and may therefore lose its eloquence or can change its contents. Theological God images are primarily transmitted cognitively. Much research on God images and all kinds of factors that play a role in the developments is known.

The religious variant of the three basic assumptions is to be found in God images. This means that traumatization, i.e. damage to basic assumptions, could also lead to damage of God images, i.e. to his love, kindness and goodwill, to his love and concern for mankind and to his justice, control and meaning. Research on traumatization and religiosity shows varying results. Religion and faith are among the underlying schemes and are therefore more difficult to change, but a large number of variables plays a role in this. For traumatization as a result of incest, this can have a major affect on the child's (and later adult's) faith and on God images. Religious development can stagnate. Distrust, anger, insecurity or offender characteristics can be projected on God. Specific Christian notions of guilt, shame, forgiveness, abuse of power or justice may translate from the psychological to the theological field, in this case the image of God. The women's movement has characterized patriarchal Christianity as bad for women, especially for women who have been abused, stating that it contributes to the existence and legitimacy of incest. Moreover, this patriarchal Christianity was labeled as prohibiting a good recovery. Within the feminist theology these criticisms have been taken up and submitted to theological research for a deeper meaning. Hierarchically-dual relationships, strong androcentrism, exclusion of women, including language and images (of God), a negative vision on women, and a dangerous connection of love with violence (Jesus' death on the cross), are the main points of criticism with respect to this research.

God the Father takes a special place among the images of God. Association with one's own father is unavoidable, creating a high risk of reversal of the analogy. Moreover, in the Bible (as well as in theology) Father and father are regularly linked. It is a very strong metaphor which on one hand gives high risk of idolatry and on the other hand a high risk of meaninglessness. The dominance of this metaphor has in it the risk of dominating at the expense of other metaphors and is at the same time the least able to change.

In traumatization as a result of human behavior such as incest, the question arises of the role of God in all of this. This is discussed briefly in the theodicy and the different models. Within the mentioned theodicy models there is no room for man as one who deliberately wreaks harm. With incest survivors, the question arises what role they give to their God image with respect to the human evil they have experienced. This will become apparent in the empirical part of the research.

The second part, containing five chapters, starts with chapter seven and first of all shows and justifies the methodology and methods of research. The choice was made to conduct qualitative research from a narrative and hermeneutic perspective. The analysis focuses on the roles in the stories (the roles of God and of her) and the socio-cultural dimension in which, after all, the images of God are embedded. This research fits with the narrative and hermeneutical approach within the philosophical currents of social constructionism. In the field of practical theology, the field in which this research is located, there are several roles for the praxis in relation to the theory possible. There is a brief outline why was chosen for this investigation regarding the conversation between theory and praxis without prior normativity (of the Bible, Christian doctrine or theology). Ethical aspects of this research are also briefly mentioned. Data were obtained through written life stories and of eight stories (also) using a semi-structured interview. The nature of the data and its relationship to the literature are briefly discussed. The research ultimately used 57 stories.

In chapter eight, many elements appearing in the total scope of stories are shown, sorted by event(s), person and context, and illustrated with quotes. It is striking that about three-quarters of the respondents grew up in the 50's, 60's and 70's of the last century. The stories regarding the childhood of the respondents consequently show a relatively uniform image of society. Despite the different denominations to which the respondents belonged, a fairly uniform image is given of the churches, of the Christian doctrine and of God images from that period of time. Most important and most common (critical) points here are the power relations, the negative view on women, the taboo on sexuality and physicality, the separation of learning and living, the emphasis on guilt and sin, and the appropriate fitting image of God as the strict and punishing Judge. At the time of telling the story, the main bottlenecks in regards to the church and faith are the fourth commandment (honor your father and mother), the doctrine of guilt and forgiveness and silence in the Church and by the Church regarding sexuality and sexual abuse. Moreover, we can read that there is a lack of a positive, affirming

and reinforcing vision on women within the church. These women searched for (biblical) role models and meta-narratives who could connect their life story with God's story. These are hard to be found.

In chapter nine, the God images in the life stories are analyzed. First of all, an outline is given regarding which God images are included in the total scope of stories and how they have evolved over time. These God images are then broken down into the four dimensions that match a personal image of God, namely: attributions, relationship, passive acting and active acting. In the stories are also included abstract and impersonal characteristics, as well as characteristics befitting a pan(en)theistic or deistic God image.

The main issues that emerged from the stories are the love of God, his presence, being allowed to belong to Him and that He sees and knows her. God's active acting (support and assistance) after the incest experience is often mentioned. Of the 57 respondents, 23 of these relate positively to the afore mentioned aspects; 21 of the respondents are still experiencing difficulties with these four aspects, and 13 respondents experience these aspects very negatively (no love, proximity, etc.). In 19 of the stories, other aspects of God images are present in addition to the four dimensions. In a considerable amount of the stories can be read that no role for God had been found or foreseen which was complementary to the role of the victim. At that point, a meeting between victim and God was non-existent which then caused role fragmentation or role discrepancy for the role of God.

Subsequently the stories were divided into four groups, based on the perception of the God images at the moment of telling the story, namely: positive, negative, problematic or non-existent. For each group an assessment was made regarding which role was given to the God image, how the God image had developed since childhood and if there was a possible connection between the God image and the incest experience. Finally, we look at other factors than the incest experience, which have affected the images of God, either positively or negatively. At all points, there is wide variation in the stories, but it is clear that incest strongly damaged especially the relational dimension of the God images and vice versa that stringent images of God had a negative impact on the perception and incest recovery.

The Father image of God is analyzed separately. In 35 of the stories was told about this image. For seventeen of the respondents this has a positive image, for twelve a very negative image, for five it has tilted from a negative to a positive image and for one respondent the image has no content because her father was never there. It is clear that the comparison with one's own father is almost always made. The God image as Father appears to function in two ways, namely as identical to the victim's own (abusive and/or inadequate) father, or as a substitute for the earthly father. This applies to fathers as offenders as well as to brothers as offenders. The Father image appears to be relatively independent of the (other) God images and may or may not be damaged by incest.

In 50% of the stories, Jesus is mentioned spontaneously. He is mentioned in an almost exclusively positive manner, in his love and proximity, and in our relationship with Him. Rarely

his image is damaged by the incest experience. Jesus operates almost entirely independently of the God images, including the Father image of God. When talking about the role of Jesus, there is a large role differentiation.

The Holy Spirit is rarely spoken about. It is seen as a positive presence as it is not experienced as a person. It is a presence which is felt to be near, contrary to God who is characterized frequently as being far away.

The respondents were asked what God had to do with the evil actions that had happened to them (theodicy). A variety of answers was forthcoming. It is clear that many victims (still) struggle with this. The most pressing question was related to God's presence at the actual time of incest: "Where was He?". Then came the question: "Why did He allow it to happen?". At the same time, the knowledge that He was there and saw everything seemed to comfort most. Many respondents in one way or another "answer" to the suffering that has been inflicted upon them, by serving others who are suffering abuse or have suffered abuse, and also to bring about awareness of and to organize opposition against sexual abuse. However, this is not identified by the respondents as giving meaning to what happened. There simply is no meaning or sense to be made of incest, even within the framework of religion and faith. The role of God in this meaning making is almost non-existent.

Chapter ten tells us about posttraumatic growth. This appears to occur mainly in areas of self-perception and philosophy of life. God hardly has a role in the first (self perception), but in the second (philosophy of life) the changes and growth are often attributed to God and his help. The fact that little growth is indicated in the area of interpersonal relationships, is consistent with what is known about the damage caused by incest, namely in the field of trust and security, the basic assumption of the benevolence of the world. This damage appeared to have continued into the relational dimension of the God image.

Chapter eleven ultimately contains a short summary of the major results of the research.

Part three contains a reflection on the main results. First of all, we look at the three basic assumptions, then the religious variant and the three growth areas. Subsequently we look at the links between these three groups of concepts. These groups are connected, both in injury as in recovery, but the strength of the connections differs. The application is made to the possible impact of society and the Church for the restoration of the basic assumptions and the religious variant thereof for survivors of incest. For both society and the Church there is a role in the prevention of sexual abuse. Incest is not an individual problem, but (also) a social and ecclesiastical, i.e. a Christian problem.

We then reflect on the God images as encountered in the stories, and the roles they play in light of the Bible and Christian doctrine. Strong and supporting roles are those of God as a helper, as being loving and close by. For incest survivors, especially the love of God is under pressure, both on the part of the survivor's experience as well as on the part of revelation (explanation). Victims show that they see the role of God in the Bible and Christian doctrine as

being limited to that of the Merciful and Forgiving. The only role the victim sees for herself is the complementary role as being Guilty. There is no place for her as a victim, which hampers her connecting with God. However, there are many other roles for God present in the Bible, some of which may indeed be complementary to her role as a victim and a damaged person. A larger role differentiation for God is thus necessary.

Subsequently, the risks of the dominant God image as Father are discussed. In psychological terms, there is the obvious confusion of father and Father, which can develop negatively for incest victims. In theological terms there are few opportunities for differentiation in the Father image of God which can lead to role rigidity. This can then cause a clash between image and reality, with the result that it becomes a dead or empty metaphor.

In Jesus, in his image, the supporting and healing roles for God become concrete. In the differentiation of his roles, it appears to be possible for most respondents to meet Him, and through Him, to sometimes meet God. Roles of Jesus have healing aspects.

The Spirit is especially positive because its proximity and because of its lack of personal characteristics. Moreover, the Spirit can add a feminine aspect to the strong male images of God.

There is much reflection on the role of God in human evil (incest), in light of the Bible and Christian doctrine. God's providence is then raised, and as well his revelation and mystery, the biblical complaint and indictment against God, the appeal to his justice and the call to duty, the consolation of a future without evil and suffering. Of the existing theodicy models, not one is equitable or just. The women struggle with the plan or objective model; the compassion model seems to be the most comforting. But then two new models are discovered: the model of distance in which God and incest are kept completely separate, and the model of use, where it is believed that God can use the evil and suffering of incest, but without Him being agent in it, and without any preordained plan or objective is thought or mentioned. In the first model, God has no role, in the second model God may be a positive presence. Both models offer room for mankind, for Satan, for fate or for coincidence as agents of evil. The answer to human harm must be one of protest and resistance, and the pursuit of justice and righteousness. In the life stories the process of meaning making to incest mainly concerns "doing something good with it". Except in considerations about theodicy, God images hardly receive a role in the process of meaning making.

The central and dominant Christian doctrine of guilt and forgiveness, which in psychological sense turns out to be devastating for incest victims and survivors is much criticized. Possible other more wholesome lines and aspects of the Christian doctrine are mentioned, such as brokenness and reconciliation, liberation of (evil) powers, right and justice, recreation and hope. Extensive discussions were held on the central Christian notion (or requirement) of forgiveness, and the practical implementation thereof. Forgiveness in light of incest is a very complex issue, which poses questions regarding the Christian interpretation of this concept. Forgiveness between God and man, and forgiveness in human relationships cannot be com-

pared or confused. Forgiveness is a process, a path that can/should be taken and psychologically can be healing for the victim (and maybe the perpetrator as well). The ancient penitential and confessional practice of the Roman Catholic Church does justice to the complex process of forgiveness between victim and offender, in which God (the absolution) is only involved in the latest stage.

The research contains a brief mention of the vision on women within the Church and the Christian doctrine, as well as the major lack of supportive and empowering meta narratives for women.

Finally, some characteristics of the stories are compared with what is known and can be found in present literature.

Part four first sets out the conclusions. These relate to the impact and consequences of incest, the damage to faith and to God images, the elements from the Bible and the Christian doctrine that damage an abused child and hamper recovery, and the effect of narrowing the biblical message to that of guilt and forgiveness. Next, the research question is answered. Finally general recommendations are made as well as recommendations for further research, and recommendations specific to the ministry, for theology and preaching, for the Churches, and for professional assistance.

BIJLAGEN

Informatie

Pilot

Geachte mevrouw.....

U ontvangt deze brief via de heer/mevrouw.....van wie ik wist dat hij/zij contact met iemand heeft gehad die in haar jeugd slachtoffer was van incest (seksueel misbruik door een gezins- of familielid). Omdat ik bezig ben met een onderzoek naar de relatie tussen incest en geloof, heb ik hem/haar gevraagd mijn verzoek aan u voor te leggen.

Ik zal mij eerst aan u voorstellen: ik ben 56 jaar, getrouwd, moeder van zes kinderen en oma van twee kleinkinderen. Op latere leeftijd ben ik theologie gaan studeren aan de Universiteit van Utrecht. Na afronding van deze studie kreeg ik de kans om verder te gaan met promotie-onderzoek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam (begeleider prof. dr. Ruard Ganzevoort). Dit onderzoek richt zich op de vraag of en hoe incestervaringen van invloed zijn (geweest) op het geloof van het slachtoffer en op het beeld en de ervaring van God. Tegelijk richt dit onderzoek zich op de vraag of en hoe God en geloof hebben bijgedragen aan het leren omgaan met deze incestervaring, of juist niet. De uitkomsten van dit onderzoek zijn in wetenschappelijke zin belangrijk voor de theologie en de godsdienstpsychologie. In praktische zin zijn de uitkomsten van dit onderzoek van belang voor allen die incestslachtoffers begeleiden, zoals psychologen en pastores. Het kan hun deskundigheid in de begeleiding van incestslachtoffers vergroten, in het bijzonder op het terrein van het geloof en de relatie met God.

Ik hoop dat u aan dit onderzoek wilt meewerken. Concreet betekent dit, dat ik u dan vraag om uw levensverhaal op te schrijven en naar mij toe te sturen. Het gaat mij daarbij niet om alle details van de feitelijke incestervaring. U mag daarover schrijven, maar ik kan me ook voorstellen dat u het bij de grote lijnen houdt. Het enige wat wel van belang is voor dit onderzoek, is hoe vaak het misbruik plaatsvond en om welke handelingen het ging (b.v. uitkleiden, betasten, verkrachten, fysieke mishandeling, etc.). U hoeft hierbij niet in detail te treden, maar slechts het misbruik met een algemene term te benoemen. Deze twee gegevens zijn voor het onderzoek van belang, omdat daarmee op basis van wat in de literatuur bekend is, een inschatting van de impact van het misbruik gemaakt kan worden. Het belangrijkste voor mijn onderzoek is echter uw verhaal over de rol die God en geloof eventueel hebben of gehad hebben in uw leven en in het omgaan met uw incestervaring. Heeft uw incestervaring in-

vloed gehad op uw geloof en op hoe u God ziet? Wie was God voor u en wie is God nu voor u? Heeft God te maken met uw incestervaring en uw leven daarna? Hoe dan? Hebben God en geloof bijgedragen aan het een plaats geven van uw ervaring of hebben zij juist belemmerend gewerkt? Waar hebt u steun aan gehad of juist niet? Is er verandering gekomen in hoe u God vroeger zag en ervoer, en hoe u Hem nu ziet en ervaart, en hoe komt dat dan? Is er verandering in uw geloof gekomen, hoe en waarom? Hoe beoordeelt u deze eventuele veranderingen, als positief of negatief? U hoeft niet al deze vragen systematisch af te werken, zij zijn bedoeld om de vraagstelling te verhelderen. Wel hoop ik dat een paar van deze vragen in uw levensverhaal aan bod komen.

Als u mee wilt werken aan dit onderzoek, wil ik u ook nog een paar feitelijke vragen voorleggen:

1. Hoe oud was u toen het misbruik begon en ophield en hoe oud bent u nu?
2. Wat was uw relatie tot de dader(s) (b.v. oom, broer, vader, moeder, etc.)?
3. Hebt u psychologische en/of pastorale begeleiding gehad voor het omgaan met uw incestervaring? Op welke leeftijd en hoe lang?
4. Behoorde u in uw jeugd tot een kerkelijke gemeenschap? Zo ja, welke? Behoort u nu tot een kerkelijke gemeenschap? Zo ja, welke?

Uiteraard is volledige anonimiteit gewaarborgd. U kunt dan het antwoord op mijn verzoek of uw geschreven levensverhaal aan de heer/mevrouw.... geven of anoniem opsturen. U mag mij ook direct benaderen voor vragen of voor het opsturen van uw levensverhaal (zie mijn gegevens hieronder). In alle gevallen wordt uw verhaal alleen anoniem gebruikt in mijn onderzoek, ook als het eventueel in mijn proefschrift of andere publicaties wordt gebruikt. Uiteraard zullen uw persoonsgegevens aan niemand anders doorgegeven worden en aan het einde van het onderzoek geheel vernietigd worden.

Mocht u op de hoogte gesteld willen worden van de uiteindelijke resultaten dit onderzoek, dan kunt u dit aan mij of aan de tussenpersoon doorgeven.

Het is voor het onderzoek van groot belang dat er veel mensen aan meewerken.

U behoort tot de eerste groep mensen die benaderd wordt voor dit onderzoek. Daarom zou ik het fijn vinden als u uw ervaring met betrekking tot het meedoen aan dit onderzoek voor mij zou willen weergeven met behulp van de vragen die in de bijlage van deze brief vermeld zijn. Aan de hand van uw reactie kan ik dan de volgende groep mensen anders, beter of duidelijker verzoeken mee te doen aan het onderzoek.

Ik besef dat het meewerken aan dit onderzoek voor u moeilijk kan zijn, maar misschien kan het opschrijven van uw verhaal ook voor uzelf zinvol zijn.

Ik hoop dat u wilt meewerken aan het onderzoek en wacht uw reactie af.

Hoogachtend,

Bijlage bij brief pilot.**Vragen:**

1. Hoe hebt u de wijze van benaderen (via de tussenpersoon) ervaren?
2. Hoe beoordeelt u de inhoud van de brief? Voldoende vriendelijk, betrokken en voorzichtig, of toch te confronterend?
3. Is de informatie die in de brief gegeven wordt over het onderzoek, de werkwijze en het doel voldoende duidelijk?
4. Is de vraagstelling (wat van u verwacht wordt bij het schrijven van uw levensverhaal) voldoende duidelijk?
5. Is de uitleg met betrekking tot de anonimiteit van uw persoonsgegevens en uw levensverhaal, voldoende duidelijk en durft u daarop te vertrouwen?
6. Kunt u iets vertellen over hoe u het schrijven van uw levensverhaal beleefd hebt?

Graag hoor ik uw antwoord op deze vragen. Suggesties ter verbetering of aanvulling zijn eveneens van harte welkom.

Vriendelijk dank voor uw medewerking.

Informatiebrief/mail t.b.v. het verdere onderzoek

Hartelijk dank voor uw reactie op mijn oproep.

Ik zal mij eerst aan u voorstellen: ik ben 59 jaar, getrouwd, moeder van zes kinderen en oma van vijf kleinkinderen. Op latere leeftijd ben ik theologie gaan studeren aan de Universiteit van Utrecht. Na afronding van deze studie kreeg ik de kans om verder te gaan met promotieonderzoek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam (begeleider prof. dr. R.R. Ganzevoort). Dit onderzoek richt zich op de vraag of en hoe incestervaringen van invloed zijn (geweest) op het geloof van het slachtoffer en op het beeld en de ervaring van God. Tegelijk richt dit onderzoek zich op de vraag of en hoe God en geloof hebben bijgedragen aan het leren omgaan met deze incestervaring, of juist niet. Er is veel bekend over de rol die God en geloof kunnen hebben bij volwassenen die als volwassene een traumatische ervaring hebben gehad, maar er is maar weinig bekend over wat er gebeurt met God en geloof bij mensen die als kind een traumatische ervaring hebben gehad. Bij onderzoek naar incest en de gevolgen daarvan is wel gebleken dat deze ervaringen vrijwel altijd gevolgen hebben (gehad) voor God en geloof, maar er is tot nu toe vrijwel geen onderzoek gedaan naar het hoe en waarom daarvan. De uitkomsten van dit onderzoek zijn daarom in wetenschappelijke zin belangrijk voor de theologie en de godsdienstpsychologie, zodat er (meer en anders, namelijk vanuit het perspectief van incest-slachtoffers) gereflecteerd, en eventueel gecorrigeerd, kan worden op de gebruikelijke beelden van God en op andere noties uit de christelijke leer. In praktische zin zijn de uitkomsten

van dit onderzoek van belang voor allen die incestslachtoffers begeleiden, zoals psychologen en pastores. Het kan hun inzicht en hun deskundigheid in de begeleiding van incestslachtoffers vergroten, in het bijzonder op het terrein van het geloof en van de relatie met God.

U zult begrijpen dat het belangrijk is dat zoveel mogelijk vrouwen aan dit onderzoek meedoen, om een beter totaalbeeld te krijgen en zo ook in praktische zin een duidelijker bijdrage te kunnen leveren.

Ik hoop dat u aan dit onderzoek wilt meewerken. Concreet betekent dit, dat ik u dan vraag om uw levensverhaal op te schrijven en naar mij toe te sturen (per post of per email). Het gaat mij daarbij niet om alle details van de feitelijke incestervaring. U mag daarover schrijven, maar ik kan me ook voorstellen dat u het bij de grote lijnen houdt. Het enige wat wel van belang is voor dit onderzoek, is hoe vaak het misbruik plaatsvond en om welke handelingen het ging (b.v. uitkleden, betasten, verkrachten, fysieke mishandeling, etc.). U hoeft hierbij niet in detail te treden, maar slechts het misbruik met een algemene term te benoemen. Deze twee gegevens zijn voor het onderzoek van belang, omdat uit de literatuur bekend is dat deze een rol kunnen spelen bij de gevolgen van de incestervaring. Het belangrijkste voor mijn onderzoek is echter uw verhaal over de rol die God en geloof eventueel hebben of gehad hebben in uw leven en in het omgaan met uw incestervaring.

Als u niet precies weet wat er dan wel en niet in uw verhaal moet komen, kunnen de volgende vragen dienen ter verduidelijking:

Wat voor invloed heeft uw incestervaring (gehad) op uzelf, uw leven, uw toekomst?

Heeft uw incestervaring invloed gehad op uw geloof en op hoe u God ziet? Zo ja, hoe dan?

Wie was God voor u en wie is God nu voor u?

Heeft God te maken met uw incestervaring en uw leven daarna? Zo ja, hoe dan?

Kunt u op de een of andere manier enige zin of betekenis ontdekken aan uw incestervaring?

Hebben God en geloof bijgedragen aan het een plaats geven van uw ervaring of hebben zij juist belemmerend gewerkt? Hebt u daarbij steun ervaren aan bijbelgedeelten of elementen uit de christelijke leer of juist niet? Hebt u daarbij steun ervaren van mensen, of juist niet?

Is er verandering gekomen in hoe u God vroeger zag en ervoer, en hoe u Hem nu ziet enervaart, en hoe komt dat dan?

Is er verandering in uw geloof gekomen, hoe en waarom?

Hoe beoordeelt u deze eventuele veranderingen, als positief of negatief?

U hoeft niet al deze vragen systematisch af te werken, schrijf gewoon uw eigen verhaal.

Wel hoop ik dat een paar van deze vragen in uw levensverhaal aan bod komen.

Als u mee wilt werken aan dit onderzoek, wil ik u ook nog een paar feitelijke vragen voorleggen:

1. Hoe oud was u toen het misbruik begon en ophield en hoe oud bent u nu?
2. Wat was uw relatie tot de dader(s) (b.v. oom, broer, vader, moeder, etc.)?
3. Hebt u psychologische en/of pastorale begeleiding gehad voor het omgaan met uw incestervaring? Op welke leeftijd en hoe lang?

4. Behoorde u in uw jeugd tot een kerkelijke/christelijke gemeenschap? Zo ja, welke? Behoort u nu tot een kerkelijke/christelijke gemeenschap? Zo ja, welke?
5. Bent u bereid om, als dat voor het onderzoek noodzakelijk is, op een later tijdstip mee te werken aan een interview dat wat dieper ingaat op belangrijke aangedragen kwesties met betrekking tot God en geloof?

Uiteraard is volledige anonimiteit gewaarborgd. Uw verhaal wordt alleen anoniem en onherkenbaar gebruikt in mijn onderzoek, ook als delen ervan eventueel in mijn proefschrift of andere publicaties worden gebruikt. Vanzelfsprekend zullen uw persoonsgegevens aan niemand anders doorgegeven worden en aan het einde van het onderzoek geheel vernietigd worden.

Mocht u op de hoogte gesteld willen worden van de uiteindelijke resultaten dit onderzoek, dan kunt u dit aan mij doorgeven.

Ik besef dat het meewerken aan dit onderzoek voor u moeilijk kan zijn, maar misschien kan het opschrijven van uw verhaal toch ook voor uzelf zinvol zijn.

Ik hoop dat u wilt meewerken aan het onderzoek en wacht uw reactie af.

Hoogachtend,

Herinnering

Verstuurd aan respondenten die aangegeven hadden hun verhaal te willen vertellen of opschrijven, maar na een half jaar nog niets van zich hadden laten horen.

Dag....,

Inheb je aangegeven dat je wel wilde meedoen aan mijn onderzoek naar incest en christelijk geloof. Omdat ik nu een beetje overzicht moet krijgen hoeveel verhalen ik nog kan verwachten, wil ik je vragen of je nog van plan bent om je levensverhaal voor mij op te schrijven. Zo ja, dan heb je nog wel een paar maanden de tijd hoor. Zo nee, dan hoor ik graag waarom, daar leer ik ook weer van.

Graag hoor ik nog van je.

Vriendelijke groeten,

Media

In de volgende media werd een oproep geplaatst, dan wel niet geplaatst.

Tijdschriften

Alle niet geplaatst.

Viva	Midi
Zin	Vriendin
Libelle	Margriet
Catherine	Esta
Eva	Mijn geheim
Terdege	Gezinsgids
Yes	Mind
Lof	Opzij
Flair	HP/de Tijd

Vrij Nederland

Psychologiemagazine

RK Inspiratie Magazine

Wel geplaatst.

Plus-Magazine
Katholiek Nieuwsblad
ledenblad van de VSK
contactblad van de VPSG
nieuwsbrief van de werkbegeleiding
predikanten

Verzoek om betaalde advertentie gedaan aan:

Yes, Opzij, Vrij Nederland, Viva, HP/de Tijd, Mijn geheim, Lof, Eva, Psychologiemagazine.

Dit is niet doorgegaan vanwege een weigering of vanwege de hoge kosten.

Omroepbladen

Niet geplaatst, ook niet als betaalde advertentie

TotaalTV	Mikrogids (KRO)
Varagids	Avrobode
Veronica	Televizier

Wel geplaatst

NCRV-gids

Visie (EO), als Visi(e)te

Miniadvertentie in landelijke kranten

Telegraaf	NRC
Trouw	Parool
Volkscrant	Algemeen Dagblad
Nederlands Dagblad	Reformatorisch Dagblad
Spits	De Pers

Miniadvertentie in regionale kranten

De krant van Midden-Drenthe (online)
 Leeuwarder Courant
 Friesch Dagblad (3x geplaatst)
 Noord-Hollands Dagblad
 De Gelderlander
 Brabants Dagblad
 Limburgs Dagblad
 Twentse Courant Tubantia

Dagblad van het Noorden
 Krant van Flevoland
 Gooi en Eemlander

 De Stentor
 De Limburger
 Prov. Zeeuwse Courant
 BN/De Stem

Bij deze laatste acht kranten werden de woorden 'incest' en 'seksueel misbruik' geweigerd, zodat er een omschrijving gebruikt moest worden die soms tot misverstanden leidde.

Websites

www.vpsg.nl

www.vsknederland.nl

www.stichtingpetra.nl

Website van de Stichting Lotgenoten Incest Slachtoffers, deze weigerde.

Website van GKV-Forum- Incestslachtoffers

Website van het U-blad van de Universiteit van Utrecht

Website van de beroepsvereniging van RK pastores

www.stichtingppt.nl

www.iris.lotgenotencontact.nl

www.vriendin.nl

www.plus.nl

www.katholieknieuwsblad.nl

Door respondenten is mijn oproep ook geplaatst op:

www.forum.refoweb.nl

www.hetgoedenieuws.nl

www.youre.worthit.nl (een christelijke lotgenotengroep voor en door overlevenden van seksueel geweld)

Teksten

De teksten die gebruikt werden, verschillen, afhankelijk van het medium waar ze voor bedoeld zijn, de ruimte die geboden werd, en van de kosten voor plaatsing.

Tijdschriften

- * Oproep: Welke vrouw (ouder dan 18 jaar) wil meewerken aan promotieonderzoek (VU, Amsterdam) naar de rol van God en geloof bij het omgaan met haar incestervaring en naar de invloed van haar incestervaring op haar geloof en godsbeeld? Het onderzoek betreft uitsluitend het christelijk geloof.

De medewerking bestaat uit het schrijven van het eigen levens- en geloofsverhaal. Ook als je niet meer gelooft, of juist weer wél (weer), ben je van harte welkom. Anonimiteit gewaarborgd. Nadere uitleg en meer (vrijblijvende) informatie: *mijn mailadres en postadres*.

- * Oproep: Welke vrouw (ouder dan 18 jaar) wil meewerken aan promotieonderzoek (VU Amsterdam) naar de rol van God en geloof bij het omgaan met haar incestervaring? Medewerking bestaat uit het schrijven van het eigen levens- en geloofsverhaal. Ook als je niet meer gelooft, of juist weer wél (weer), ben je van harte welkom. Anonimiteit gewaarborgd. Nadere uitleg en meer (vrijblijvende) informatie: *mijn mailadres en postadres*.

Voor een betaalde advertentie werd de tekst ingekort tot:

Oproep: Welke vrouw (ouder dan 18 jaar) wil door het schrijven van haar levensverhaal meewerken aan promotieonderzoek naar incest en christelijk geloof? Anonimiteit gewaarborgd.

Meer info: *mijn mailadres en postadres*.

Omroepbladen

Oproep. Welke vrouw (ouder dan 18 jaar) wil, door het schrijven van haar levensverhaal, meewerken aan een promotieonderzoek (VU, Amsterdam) naar de wederzijdse invloed van incestervaring en christelijk geloof? Ook als je niet meer gelooft, of juist wél (weer), ben je van harte welkom. Anonimiteit gewaarborgd. Nadere uitleg en meer (vrijblijvende) informatie: *mijn mailadres en postadres*.

Iets aangepast voor de NCRV-gids en de Visie:

Oproep. Welke vrouw (ouder dan 18 jaar) wil, door het schrijven van haar levensverhaal, meewerken aan promotieonderzoek (VU, Amsterdam) naar de rol van God en geloof bij het omgaan met haar incestervaring? Anonimiteit gewaarborgd. Verdere (vrijblijvende) informatie: *mijn mailadres en postadres*.

Kranten

Oproep. Welke vrouw (ouder dan 18) wil, door het schrijven van haar levensverhaal, meewerken aan promotieonderzoek naar de wisselwerking tussen incest en christelijk geloof? Anonimiteit gewaarborgd. Meer info: *mijn mailadres en postadres*.

Aangepaste versie voor de kranten die de woorden 'incest' en 'seksueel misbruik' weigerden:meewerken aan promotieonderzoek naar de rol van christelijk geloof bij het omgaan met misbruikervaringen in gezin of familie.....

Universiteitsbladen

Promotieonderzoek wisselwerking incest-christelijk geloof. Welke vrouw (ouder dan 18 jaar) schrijft hiervoor haar levensverhaal? Anonimiteit gewaarborgd. Meer info: *mijn mailadres en postadres*.

Websites

In verschillende variaties, afhankelijk van de site.

- * Welke vrouw (ouder dan 18 jaar) is bereid mee te werken aan mijn promotieonderzoek (VU Amsterdam) naar de invloed van incest op christelijk geloof en godsbeeld en naar de rol van God en geloof bij het omgaan met haar incestervaring? Gelovig zijn is geen voorwaarde, ook als je niet (meer) gelooft, ben je welkom. De medewerking bestaat uit het schrijven van het eigen levensverhaal, waarbij de nadruk ligt op het geloofsverhaal. Anonimiteit en geheimhouding is gewaarborgd. Meer informatie: *mijn mailadres en postadres*.
- * Dag, ik ben een vrouw van 56 jaar, een aantal jaren geleden afgestudeerd in de theologie aan de Universiteit van Utrecht. Nu ben ik bezig met promotieonderzoek naar incest en de rol van God en geloof in het omgaan daarmee. Wie wil aan dit onderzoek meewerken door haar eigen levensverhaal op te schrijven? Het gaat alleen om vrouwelijke slachtoffers en je moet nu ouder zijn dan 18 jaar. Anonimiteit en geheimhouding is gewaarborgd. Mail naar: *mijn mailadres*. Het is belangrijk dat zoveel mogelijk mensen meedoen aan dit onderzoek. Ik begrijp dat het moeilijk kan zijn, maar misschien is het ook voor jezelf zinvol. Alvast hartelijk bedankt!

Voorbeeld van een oproep waarbij meer informatie mogelijk of gewenst was (vooral bij het inzetten van derden)

OPROEP.

Welke vrouw (ouder dan 18 jaar) wil meewerken aan promotieonderzoek naar **incest en christelijk geloof**? Het onderzoek richt zich op de vraag of, en zo ja hoe, de incestervaring van invloed is (geweest) op het geloof en op het beeld en de ervaring van God. Tegelijk richt dit onderzoek zich op de vraag of, en zo ja hoe, God en geloof hebben bijgedragen aan het omgaan met deze incestervaring. Er is veel bekend over de rol die God en geloof kunnen hebben bij volwassenen die als volwassene een traumatische ervaring hebben gehad. Er is echter maar heel weinig bekend over wat er gebeurt met God en geloof, en welke rol zij kunnen spelen, bij volwassenen die als kind een traumatische ervaring hebben gehad. Bij onderzoek naar incest en de gevolgen daarvan is wel gebleken dat deze ervaringen vrijwel altijd gevolgen hebben (gehad) voor God en geloof, maar er is tot nu toe vrijwel geen onderzoek gedaan naar het hoe en waarom daarvan. Het doel van dit onderzoek is om hier meer inzicht in te krijgen en met de resultaten ervan aanbevelingen te doen naar allen die incestslachtoffers begeleiden, zoals pastores en psychologen. Tegelijk kunnen de resultaten meer inzicht geven in

hoe min of meer vanzelfsprekende begrippen en godsbeelden uit de christelijke leer, feitelijk kunnen ‘werken’ in beschadigde levens. Dit laatste is dan van belang voor theologen, predikanten, priesters en andere kerkelijke werkers, zodat zij daar rekening mee kunnen houden in prediking, pastoraat, catechese en theologie als wetenschap. Zelf ben ik een vrouw van 57 jaar, getrouwd, moeder en oma, en afgestudeerd theologe. Dit onderzoek gebeurt onder leiding van prof.dr.R.R.Ganzevoort (VU Amsterdam). De medewerking bestaat uit het schrijven van het eigen levens- en geloofsverhaal. Alle verhalen en andere persoonsgegevens komen alleen mij onder ogen, als er iets gebruikt wordt voor het proefschrift of andere publicaties zal dit geanonimiseerd en onherkenbaar gebeuren, en na afronding van het onderzoek worden alle gegevens vernietigd.

Om een goed en betrouwbaar beeld te krijgen is het belangrijk dat er zoveel mogelijk vrouwen aan dit onderzoek meewerken. Daarom hoop ik dat u de moed vindt om mee te doen. Meer informatie: *mijn mailadres en postadres*.

T.b.v. publiciteit

L.S.,

Hierbij neem ik de vrijheid u te informeren over mijn promotiestudie. Wellicht hebt u er interesse in en kunt u er meer bekendheid aan geven. Ik weet niet precies wat uw werkzaamheden inhouden, maar misschien kent u vrouwen die met dit onderzoek mee zouden willen doen.

Van 1999-2006 heb ik theologie gestudeerd in Utrecht, de deeltijdopleiding. Mijn hoofdvak was pastorale psychologie. In mijn eindschiptie heb ik gekeken naar mogelijke verklaringen voor het feit dat bij vrouwelijke slachtoffers van vader-dochter incest zo vaak het Vaderbeeld van God en de aardse vader schadelijk verweven zijn. Na het afronden van de studie had ik de wens om dieper en breder op dit onderwerp in te gaan door middel van een promotiestudie. In 2008 ben ik hiermee gestart, als buitenpromovenda aan de VU (Amsterdam) onder leiding van prof. dr. R.R. Ganzevoort. De onderzoeksvraag luidt: “Welke plaats en functie geven volwassen vrouwelijke overlevenden van incest in hun levensverhaal aan godsbeelden in relatie tot hun incestervaring en in relatie tot hun eventuele posttraumatische spirituele verandering?” De probleemstelling is, kort geformuleerd, de wisselwerking tussen incest en geloof. De doelstelling, eveneens kort geformuleerd, is meer inzicht in aard, plaats en functie van godsbeelden in het levensverhaal van incestoverlevenden verkrijgen, waardoor er (hopelijk) godsbeelden gedefinieerd kunnen worden die een heilzame en helende werking kunnen hebben, alsook godsbeelden die schadelijk werken/gewerkt hebben ten aanzien van verwerking en heling.

Theoretische relevantie is er voor de (godsdienst)psychologie en voor de (praktische) theologie. Praktische relevantie is er voor psychologen en pastores die incestoverlevenden begeleiden, en tevens voor al diegenen die religieuze taal gebruiken (in prediking, catechese

en pastoraat) om zo meer inzicht te verkrijgen in hoe godsbeelden, zowel in taal als in boodschap, feitelijk kunnen werken in beschadigde levens.

Inmiddels is het theoretische kader, op het schaaferk na, klaar. Hierin heb ik de concepten, traumatisering, incest, coping, godsbeelden en posttraumatische groei uitgewerkt en die met elkaar verbonden. Het empirisch onderzoek ben ik in oktober 2009 gestart, met een pilot. Doel hiervan was om te zien of de methode adequaat was. Ik heb namelijk om een aantal redenen gekozen voor het laten opschrijven van het eigen levensverhaal, in plaats van het afnemen van interviews, wat in dit soort onderzoek gebruikelijk is. De methode bleek adequaat en bevestigde tegelijk één van de redenen voor de keuze, namelijk de (al verwachte) wens van respondenten tot anonimiteit. De analyse van de verhalen zal zowel (godsdiens)psychologisch als theologisch zijn.

In januari ben ik een brede werving gestart: het aanschrijven van omroepbladen en een kleine 25 (vrouwen)tijdschriften, die een soort lezersrubriek hebben, met het verzoek een kort oproepje te mogen plaatsen. Het resultaat was één positieve reactie, de NCRV-gids. Vervolgens heb ik een betaalde advertentie gezet in de Visie, het Plusmagazine en een breed scala aan kranten. Ook op de website van een enkel tijdschrift is een berichtje geplaatst. Op specifieke sites voor incestslachtoffers (lotgenotencontact) kreeg ik geen toestemming een oproepje te plaatsen, wel op die van de VSK en de VPSG. Het totale aantal reacties bedraagt nu ongeveer 50. Noodgedwongen moet ik nu verder werven in pastorale circuits, wat het onderzoek scheef kan trekken in de richting van vrouwen die in ieder geval nog iets met geloof hebben. Uit ethische overwegingen benader ik niet rechtstreeks vrouwen die in psychologische/psychiatrische circuits zitten. Om dezelfde reden ben ik erg voorzichtig met het benaderen van vrouwen die in pastorale circuits zitten. De beoordeling of, en zo ja, wie er geconfronteerd kan/mag worden met mijn onderzoek en oproepje, laat ik graag aan de begeleider over.

Ik voeg bij deze brief, ter informatie, de brief/mail die iedereen krijgt die reageert op een oproepje van mij en een voorbeeld van zo'n oproepje. Als u meer informatie over het onderzoek of over mijzelf wilt, dan kunt u mij bellen, mailen of schrijven. Evenzo als u t.z.t. graag de resultaten van het onderzoek wilt vernemen.

Vriendelijke groeten,

Promotieonderzoek incest en christelijk geloof.

In de jaren '80 van de vorige eeuw kwam door toedoen van de vrouwenbeweging incest in de openbaarheid. Dezelfde vrouwenbeweging constateerde toen dat de Bijbel, de christelijke leer, en de christelijke kerk een negatieve rol spelen bij het vóórkomen van incest en het herstel daarvan. Inmiddels is bekend dat er ook incestoverlevenden zijn die steun (gehad) hebben aan God en geloof. Er is eveneens veel bekend over de rol die God en geloof kunnen hebben bij volwassenen die als volwassene een traumatische ervaring hebben gehad, maar er is maar heel weinig onderzoek gedaan naar de plaats en rol van God en geloof bij volwassenen die als kind getraumatiseerd raakten, zoals bij incest het geval is. Deze gege-

vens waren aanleiding tot het starten van promotieonderzoek, waarbij de centrale vraagstelling luidt: “Welke plaats en functie geven volwassen vrouwelijke overlevenden van incest aan hun godsbeeld(en) in relatie tot hun incestervaring en in relatie tot hun eventuele posttraumatische spirituele verandering?” Doel van het onderzoek is om meer inzicht te krijgen in het functioneren van godsbeelden (en mogelijke andere noties uit de christelijke leer) in ‘beschaigde’ levens, en het definiëren van heilzame, dan wel belemmerende aspecten van godsbeelden ten aanzien van verwerking en herstel, en ten aanzien van geloofsgroei. Praktisch doel van het onderzoek is, op basis van de resultaten, aanbevelingen te formuleren voor allen die incestoverlevenden begeleiden, ten behoeve van het (her)vinden van een heilzaam geloof en godsbeeld. Naast literatuuronderzoek, wordt er ook empirisch onderzoek verricht. Van vrouwen die reageren op geplaatste oproepen in geschreven media, wordt gevraagd hun levensverhaal op te schrijven, waarbij niet de incestervaring centraal staat, maar hun weg met God en geloof. Er worden uit ethische overwegingen geen vrouwen gericht benaderd, zeker niet degenen die zich in psychologische en/of pastorale begeleidingstrajecten bevinden. Om een goed beeld te krijgen is het belangrijk dat er zoveel mogelijk vrouwen meedoen aan het onderzoek. De zwijgcultuur waarin incest zich nog steeds bevindt, is hierbij een beperkende factor. Onderzoeker is... *mijn gegevens*... Onderzoeksbegeleider is prof. dr. R.R. Ganzevoort (Praktische Theologie, VU Amsterdam).

Als u interesse hebt in het onderzoek en/of t.z.t. de resultaten daarvan, of u (hebt) begeleid(t) incestoverlevenden en denkt dat zij misschien deel zou(den) willen nemen aan het onderzoek, verzoek ik u contact op te nemen metvoor verdere informatie ten einde zo zorgvuldig mogelijk om te gaan met mogelijke respondenten.

Liedteksten en gedichten

Waar geen bron vermeld staat, zijn het eigen teksten van respondenten of fragmenten van onbekende herkomst.

Liedteksten

Rosa (Elly en Rikkert, CD Koorddanser)

*Rosa kleutertje van drie, zit bij papa op zijn knie,
Hop, hop, paardje, naar de stal, Rosa is het liefst van al
Rosa schatert van de pret, dan brengt papa haar naar bed
Handjes samen, oogjes toe, papa's meisje is zo moe
Heer bewaart U Rosa, Amen, en dan zingen zij nog samen*

*Rosa, negen en al groot, zit bij papa op zijn schoot
Lieve Rosa, kleine vrouw, papa houdt zoveel van jou
Wil je lief voor papa zijn en daarna is er die pijn
Kleine Rosa wordt verscheurd, zegt niet wat er is gebeurd*

*Rosa, vrouw van dertig jaar, raapt de restjes bij elkaar
Van een onbetaalde schuld en van mannenhaat vervuld
Zit ze in een opvanghuis, houdt zich daar voor niemand thuis
Tot ik haar ontmoet vandaag en nu zit ik met de vraag
Heer, hoe moet ik Rosa leren, wat dat is, je vader eren*

Rosa, wil je dansen met mij.....

Gabriella's Song, uit de film 'As it is in heaven' (vertaald)

*Vanaf nu is mijn leven van mij
Ik heb maar zo'n korte tijd op aarde
Mijn verlangen heeft mij hier gebracht
Alles wat mij ontbrak en alles wat ik vergaarde
En toch is dit de weg die ik verkoos
Mijn vertrouwen was eindeloos
Dat mij een klein stukje toonde
Van de hemel die ik nooit vond
Ik wil voelen dat ik leef
Al mijn dagen lang
Ik wil leven zoals ik wil*

*Ik wil voelen dat ik leef
 In de wetenschap dat ik goed genoeg was
 Ik ben nooit mezelf verloren
 Het sliep alleen in mij
 Misschien had ik nooit een keuze
 Behalve dan de wil om te leven
 Het enige dat ik wil is gelukkig worden
 Te zijn wie ik ben
 Sterk en vrij te zijn
 De dag uit de nacht zien opkomen
 Ik ben hier
 En mijn leven is alleen van mij
 En de hemel waarvan ik overtuigd was
 Bleek ergens daar te zijn
 Ik wil voelen dat ik mijn leven geleefd heb
 Zoals ik wil.*

Help me (Nancy Day, CD Survivor)

*Sitting by the window, feeling gray just like the sky
 My emotions can't escape me, all I feel is the need to cry
 But if I start to cry I feel afraid of falling in
 And if I cry I wonder I'll ever stop again
 (..)
 Won't you help me, oh help me, oh help me, come alive again
 It isn't fair to carry all the burden of this crime
 It isn't fair to bury all the treasures that are mine
 My anger feels like lightning, but the kind that you can't see
 The kind that stays between the clouds, yes, it's all inside of me
 Hopelessness is easy, and the strength within my soul
 Seems to be going under and I have no control
 Won't you help me, oh help me, oh help me to survive again
 But I know that I cannot walk away
 And I know that I can't afford to stay
 So deep in the fear of my pain
 No, I will not go insane
 I'll release all the blame and be free
 (..)*

It wasn't me (Nancy Day, CD Survivor)

*When I look into the mirror
 And I see that reflection in my eyes
 I wonder if I'll be weary forever
 Or if I'll cut this ugly picture down to size
 I don't want your woeful pity
 I don't need a miraculous saint to light the way
 I don't need a song and dance that's pretty
 I just need for you to believe me when I say
 It wasn't me that had the problem
 It's just me that's left to carry on
 It wasn't me that had the problem
 It's just me that's left to sing this old blue song
 I swear, sometimes, you know, this world is crazy
 With all of doctors and lawyers and preachers and teachers
 Telling so many victims these lines
 You shouldn't have worn that dress
 You shouldn't have walked that way
 You shouldn't have been alone
 Home is where you should stay
 You shouldn't have said hello
 You shouldn't have had that drink
 You should have just said no
 You certainly had time to think
 You should have been nice and sweet
 You should have run out that door
 It wasn't me a well-lit street
 You should have known the score
 It could have been worse for you
 You're lucky to be alive
 There's lots of help out there
 (..)*

*It isn't me that has the problem
 It's you that needs to look me in the eyes
 It isn't me that has the problem
 It's you that has to feel the tears I cry*

No one can take my spirit from me (Nancy Day, CD Survivor)

Being a victim. being alone
Being a victim, out of my own
Every time I walk down the street
I can't even look at the strangers I meet
Everywhere I go there lives a threat
Everywhere I go I can't forget
But I have to remember
No one can take my spirit from me
I have a right to be alive
No one can take my spirit from me
I know I will survive
Being a victim left me behind
Lost without hope in all that is mine
But deep inside is a girl with a dream
 (...)

And I will be free in the end
And the hardest part is believing in
That I'm strong and that I'll win
But if I can only see the light
I'll make it through every endless night
I feel the wind in my spirit

Lord I stretch my hands to you, no other help I know
If You should leave me all alone, where then shall I go?
Oh Lord
I give my soul to You, I seek Your care and love.
No other blessings do I need but those from You above.
Lord I ask You give me faith and help me understand
and Lord when I this life shall leave, just hold me in Your hand.

Lied van Rolof Mulder.

Refrein:

Heer ik kom met lege handen voor Uw troon
Mijn kruis leg 'k voor U neer
Mijn hart ligt bloot voor U
Heer, U vult mijn handen met Uw liefde

*En ik neem mijn kruis weer op
Mijn hart is vol van U.*

*Als de storm soms sterk is om mij heen
En 'k weet niet waar ik schuilen moet
Dan kom ik bij U
Bij U kan ik schuilen keer op keer
Met Uw liefde vult U mij steeds weer
Zo bent U, zo bent U.*

Refr.

*Als de storm weer sterk is om mij heen
Dan weet ik waar ik schuilen moet
Dan kom ik bij U
Bij U kan ik schuilen keer op keer
Met Uw liefde vult U mij steeds weer
Zo bent U Jezus, zo bent U Vader,
Zo bent U Geest van God
Ik hou van U.....*

Gedichten

Het andere leven.

*Doorleefd heb ik het andere leven
Geproefd het bitter ervan
Weggezogen in de modder
Verloren voor mijzelf
Maar.....*

*Doorworsteld de harde strijd
Gewonnen het leven op de dood
Gekomen in een nieuwe wereld
Gegroeid aan de pijn
Geproefd de blijdschap
Nu.....*

*Hopend op blijvend zinvol leven
Verlangend naar menselijk contact
Kijkend naar een toekomst
Dankend Hem die mij leven geeft.*

Credo

*Ik geloof in God,
de Schepper van hemel en aarde*

*Ik geloof in God,
Die ons kent, al vóórdát
wij geboren worden, Die
met ons is in vreugde en verdriet
en voor Wie wij ons niet anders
hoeven voordoen, maar voluit
ons zelf mogen zijn.....*

*Ik geloof in Jezus Christus
Die ons heeft voorgeleefd
wat de liefde van God voor ons
daadwerkelijk betekent en
daarin zó ver ging,
dat Hij zijn leven voor ons gaf.*

*Ik geloof in Jezus Christus,
Die is opgewekt uit de dood
opdat wij mogen weten, dat
er in ons doodse bestaan
een weg ten leven is....*

*Ik geloof in de Heilige Geest
Die ons hoop geeft tegen beter weten in,
Die ons de moed geeft,
onrecht aan de kaak te stellen,
ergens uit te breken en
nieuwe wegen in te slaan;
Die ons de moed geeft
staande te blijven in een
wereld van onrecht en geweld*

*Ik geloof in de Heilige Geest
Die de dragende kracht is
in heel ons bestaan....*

*Ik geloof in een kerk
waarin ruimte is voor eigen geloofsbeleving,
zonder oordeel en vooroordeel,
waarin mensen elkaar vinden in
slechts één Goddelijke wet:*

*dat Zijn liefde groter is
dan wij kunnen vermoeden of beseffen
(uit: Omstreken bestaan –niet verschenen- door Martine van Groningen)*

*Nooit was ik dat meisje
met strikjes van onbevangenheid
in haar haar
nooit gespeeld
in de tuin van onbezorgdheid
nooit geschommeld
tussen vertrouwen geven
vertrouwen krijgen
nooit gehinkeld
op de baan van geborgenheid
zo vaak gevallen
nooit geleerd
dat tranen er zijn
om te huilen
en gedroogd te worden.*

*Verstild verdriet
dat woordeloos
in tranen
voortglijdt
langs je wangen
vertelt
hoe diep
de pijn kan zijn
vertelt
hoe sterk
de angst kan zijn
vertelt
dat enkel
Liefde
water maakt
tot wijn.*

Rivier

*Het lijkt alsof ik in een kolkende rivier lig
 Heen en weer geslingerd tussen hoop en wanhoop
 Pijn, verdriet en de wil om te leven.
 Soms naar adem happend
 meegezogen door herinneringen uit het verleden.
 Zoekend naar houvast
 maar niet wetend waar
 Soms is er een waterval
 dan zijn de gevoelens zo heftig
 de herinneringen zo echt
 dat ik er bijna in verdrink.
 Probeer ik ze weg te duwen
 omdat ik het anders niet overleef.
 Soms verandert de rivier in een rustig bergbeekje
 gevoelens komen tot rust
 herinneringen vervagen
 En is het of God zegt:
 Ik ben er, altijd! Ook in de kolkende rivier, in de waterval
 Dan voel ik de rust en vrede die Hij mij heeft gegeven
 om daarna plotseling weer te worden meegesleurd in de wilde rivier.
 Maar ik blijf zoeken naar de bron
 de bron van de rivier die Leven geeft!
 Wetend dat daar alleen kracht,
 moed en doorzettingsvermogen
 te vinden en te ontvangen zijn.
 Kracht om de sterke stromen van de pijn aan te kunnen
 Moed om herinneringen onder ogen te zien
 en doorzettingsvermogen om mijn houvast te blijven vinden
 in die Ene die LEVEN geeft.*

Voor het leven getekend

*Voor het leven getekend
 Ook al wil je het niet
 Plotseling kan het weer komen
 Je pijn en je verdriet
 Je zou wel willen schreeuwen
 Wanneer houdt het nou eens op?
 Maar je weet diep van binnen*

*Dat het nooit helemaal stopt.
 Je littekens van binnen of van buiten
 Herinneren je er weer aan
 Hoeveel pijn, verdriet en onrecht
 Jou is aangedaan.
 Voor het leven getekend
 Het kan soms zo eenzaam zijn
 Omdat je soms zo ontzettend verlangt naar liefde
 Maar die liefde doet soms ook zo'n pijn
 Je kunt die liefde niet toelaten
 Omdat je het diep van binnen niet vertrouwt
 En omdat je domweg niet kan geloven
 Dat er iemand is die van JOU houdt
 Voor het leven getekend
 De littekens blijven bestaan
 Maar er is iemand die jou kracht geeft
 Om toch weer verder te gaan
 Hij wil al je eenzaamheid vullen
 Met Zijn liefde onnoemelijk groot
 En één ding mag je zeker weten
 dat Hij je nooit verstoot
 Bij Hem mag je het kind zijn
 Dat je nooit bent geweest
 Hij slaat Zijn armen om je heen
 Als je bang bent en het ergste vreest
 Voor het leven getekend
 Maar God geeft je kracht
 Om verder te leven hoe moeilijk het ook is
 Hij zal zorgen dat je eens voor altijd lacht.*

Ook dan

*Ook als het koud is in je hart en je geen warmte uit kunt stralen
 Ook als je denken je verwacht en je moet gaan door diepe dalen
 Ook als je niets dan zorgen ziet en je alleen moet door de dagen
 Ook als je eenzaam je verdriet en onbegrepen pijn moet dragen
 ook als je zelfs geen woorden vindt voor je ontmoedigde gedachten
 Ook als je steeds een stap terug moet zetten om vooruit te komen
 Ook als je nachten veel te vlug weer dag zijn en je nooit kunt dromen)
 Ook dan zoekt God zijn moede kind, (je mag Hem iedere dag verwachten).*

*Want juist wie zich zo machteloos voelt, zo moe en zo vol zorgen,
die troost Hij zo een moeder troost,
die houdt Hij in zijn hart geborgen.*

(uit: Voor ogen die het donker zagen, van Dien de Haan)

--het zinsdeel tussen haken, staat niet in het origineel, wel in de weergave van de respondent--

Meer dan een moeder troost

*Stil maar Mijn kind, Ik weet van je verdriet,
huil nu maar uit, je hoeft niet flink te wezen.
Het zal wel duren voor je wonden zijn genezen,
Ik weet het, droeg Ik al de smart der wereld niet?*

*Stil maar mijn kind, Ik weet wat je behoeft,
woorden van troost, die om geen uitleg vragen,
een arm die steunt en die je last helpt dragen,
een hart dat mee-schreit om wat jou bedroeft*

*Stil maar mijn kind, de nacht gaat weer voorbij,
Ik strooi het licht uit waar je voeten lopen.
Ik doe de dichte deur weer voor je open,
Ik ben er altijd, maar vertrouw op Mij.*

*Stil maar mijn kind, Ik geef je troost en moed,
meer dan een moeder aan haar kind kan geven,
je naam staat in Mijn handpalmen geschreven,
Ik schreef de letters met Mijn eigen bloed.
(uit: Een vlinder van God, van Nel Benschop)*

LITERATUUR

- Aarnoudse, J. (2011). Dominee, wat vindt u ervan? Een pastoraal perspectief op waan en spirituele ervaring. In: *Psyche en Geloof*, 22^e jaargang, nr. 1, 18-31.
- Aarts, P.G.H. (2007a). De geschiedenis van het trauma. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.). *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Aarts, P.G.H. (2007b). Nabeschuwing. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.). *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Aarts, P.G.H. en Dantzig, A. van. (2007). Het trauma in de samenleving. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Aarts, P.G.H. en Op den Velde, W. (1996). Prior Traumatization and the Process of Aging: Theory and Clinical Implications. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) (2007) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Abdulrehman, R.Y. en De Luca R.V. (2001). The Implications of Childhood Sexual Abuse on Adult Social Behavior. In: *Journal of Family Violence*, Vol.16, No.2, 193-203.
- Adams, M.Mc. (1990). Horrendous Evils and the Goodness of God. In: Adams, M.Mc. en Adams, R.M. (Eds.). *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Adams, M.Mc. (1999). *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Adams, M.Mc. en Adams, R.M. (Eds.) (1990). *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Ahrens, C.E., Abeling, S., Ahmad, S. en Hinman, J. (2010). Spirituality and Well-Being: The Relationship Between Religious Coping and Recovery From Sexual Assault. In: *Journal of Interpersonal Violence*, 25(7), 1242-1263.
- Alaggia, R. (2002). Balancing Acts: Reconceptualizing Support in Maternal Response to Intra-Familial Child Sexual Abuse. In: *Clinical Social Work Journal*, Vol. 30, No. 1, 41-56.
- Alaggia, R. (2004). Many ways of telling: expanding conceptualizations of child sexual abuse disclosure. In: *Child Abuse and Neglect* 28, 1213-1227.
- Alaggia, R. (2005). Disclosing the Trauma of Child Sexual Abuse: A Gender Analysis. In: *Journal of Loss and Trauma*, Vol.10, No.5, 453-470.
- Alaggia, R. (2009). An Ecological Analysis of Child Sexual Abuse Disclosure: Considerations for Child and Adolescents Mental Health. In: *Journal of Canadian Academic Child and Adolescent Psychiatry* 19:1, 32-39.
- Alexander, P.C., Anderson, C.L., Brand, B., Schaeffer, C.M., Grelling, B.Z. en Kretz, L. (1998). Adult Attachment and Longterm Effects in Survivors of Incest. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.22, No.1, 45-61.
- Alisic, E., Schoot, T.A. van der, Ginkel, J.R. van, en Kleber, R.J. (2008). Looking beyond posttraumatic stress disorder in children: posttraumatic stress reactions, posttraumatic growth, and quality of life in a general population sample. In: *Journal of Clinical Psychiatry*, 69(9), 1455-1461.
- Allers, C.T., Benjack, K.J. en Allers, N.T. (1992). Unresolved Childhood Sexual Abuse: Are Older Adults Affected? In: *Journal of Counseling and Development*, Vol. 71, 14-17.
- Alma, H.A. (1998). *Identiteit door verbondenheid. Een godsdienstpsychologisch onderzoek naar identificatie en christelijk geloof*. Kampen: Kok.
- Almedom, A.M. (2005). Resilience, Hardiness, Sense of Coherence, and Posttraumatic Growth: All Paths Leading to "Light at the End of the Tunnel"? In: *Journal of Loss and Trauma*, 10, 253-265.
- Altmaier, E.M. (2013). Through a glass darkly: Personal reflections on the role of meaning in response to trauma. In: *Counselling Psychology Quarterly*, Vol.26, No.1, 106-113.
- Amir, N., Stafford, J., Freshman, M.S. en Foa, E.B. (1998). Relationship Between Trauma Narratives and Trauma Pathology. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.11, No.2, 385-392.
- Anda, R.F., Felitti, V.J., Douglas Bremner, J., Walker, J.D., Whitfield, C., Perry, B.D., Dube, S.R. en Giles, W.H. (2006).

The enduring effects of abuse and related adverse experiences in childhood. In: *European archives of psychiatry and clinical neuroscience*, Vol.256, Issue 3, 174-186.

- Andersen, S.L., Tomada, A., Vincow, E.S., Valente, E., Polcari, A. en Teicher, M.H. (2008). Preliminary Evidence for Sensitive Periods in the Effect of Childhood Sexual Abuse on Regional Brain Development. In: *Journal of neuro-psychiatry and clinical neurosciences*, Vol.20, Issue 3, 292-301.
- Ano, G.G. en Vasconcelles, E.B. (2005). Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis. In: *Journal of Clinical Psychology*, Vol.61 (4), 461-480.
- Arata, C.M. (1998). To Tell or Not to Tell: Current Functioning of Child Sexual Abuse Survivors Who Disclosed Their Victimization. In: *Child Maltreatment*, Vol.3, No.1, 63-72.
- Armony, J.L. en LeDoux, J.E. (1997). How the Brain Processes Emotional Information. In: Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Aspelmeier, J.E., Elliott, A.N. en Smith, Ch. (2007). Childhood sexual abuse, attachment, and trauma symptoms in college females: The moderating role of attachment. In: *Child Abuse and Neglect*, 31 (5), 549-566.
- Attig, T. (2002). Questionable Assumptions About Assumptive Worlds. In: Kauffman, J. (Ed). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Atwood, J.D. (2007). When Love Hurts: Preadolescent Girls' Reports of Incest. In: *The American Journal of Family Therapy*, 35, 287-313.
- Auerbach, C.F. en Silverstein, L.B. (2003). *Qualitative data. An Introduction to Coding and Analysis*. New York and London: New York University Press.
- Ayers, T.S., Sandler, I.N., West, S.G. en Roosa, M.W. (1996). A Dispositional and Situational Assessment of Children's Coping: Testing Alternative Models of Coping. In: *Journal of Personality* 64:4, 923-958.
- Baarda, D.B., Goede, M.P.M. de, en Meer-Middelburg, A.G.E. van der. (2007). *Basisboek Interviewen. Handleiding voor het voorbereiden en afnemen van interviews*. Groningen/Houten: Wolters-Noordhoff.
- Baarda, B.D., Goede, M.P.M. de, en Teunissen, J. (2001). *Basisboek Kwalitatief onderzoek. Praktische handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. Groningen/Houten: Wolters-Noordhoff bv.
- Bade, M.K. en Cook, S.W. (2008). Functions of Christian Prayer in the Coping Process. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (1), 123-133.
- Baker, J.M., Kelly, C., Calhoun, L.G., Cann, A. en Tedeschi, R.G. (2008). An Examination of Posttraumatic Growth and Posttraumatic Depreciation: Two Exploratory Studies. In: *Journal of Loss and Trauma*, 13, 450-465.
- Bal, S., Crombez, G., De Bourdeaudhuij, I. en Van Oost, P. (2009). Symptomatology in adolescents following initial disclosure of sexual abuse: The roles of crisis support, appraisals and coping. In: *Child Abuse and Neglect* 33, 717-727.
- Bal, S., De Bourdeaudhuij, I. en Oost, P. van. (1998). Modererende factoren na seksueel trauma bij adolescenten. In: *Kind en Adolescent*, 19 (4), 376-395.
- Bal, S., Van Oost, P., De Bourdeaudhuij, I. en Crombez, G. (2003). Avoidant coping as a mediator between self-reported sexual abuse and stress-related symptoms in adolescents. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol. 27, 883-897.
- Baldwin, C. (2005). Narrative, ethics and people with severe mental illness. In: *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 39, 1022-1029.
- Balthazar, P.M. (2007). How Anger Toward Absentee Fathers May Make it Difficult to Call God "Father". In: *Pastoral Psychology*, 55, 543-549.
- Bank, J. van de, Brouwer, R., Looman-Graaskamp, A.H., Noordegraaf, A. en Zwaard, C. van der (1993). *Lijden en belijden. Over 'de derde gestalte van het antwoord'*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Banyard, V.L. en Williams, L.M. (2007). Women's voices on recovery: A multi-method study of the complexity of recovery from childhood sexual abuse. In: *Child Abuse and Neglect*. Vol.31, No.3, 275-290.
- Barker-Collo, S.L. (2001). Adult reports of child and adult attributions of blame for childhood sexual abuse: predicting adult adjustment and suicidal behaviours in females. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.25, 1329-1341.
- Barocas, R. en Seifer, R. (2001). CSA still a major risk, impact not exaggerated. In: *The Brown Child and Adolescent University Behavior Letter*, Vol.17, No.1, 1, 6-7.
- Baronov, D. (2004). *Conceptual Foundations of Social Research Methods*. Boulder.London: Paradigm Publishers.
- Barrett, P.M. en Holmes, J. (2001). Attachment Relationships as Predictors of Cognitive Interpretation and Re-

- sponse Bias in Late Adolescence. In: *Journal of Child and Family Studies*, Vol.10, No.1, 51-64.
- Barringer, C.E. (1992). The Survivor's Voice: Breaking The Incest Taboo. In: *NWSA Journal*, Vol.4, No.1, 4-22.
 - Bartlett, A.B. (1996). Clinical Assessment of Sexual Trauma: Interviewing Adult Survivors of Childhood Abuse. In: *Bulletin of the Menninger Clinic*, Vol.60, Issue 2, 147-160.
 - Bassett, J.F. en Williams, J.E. (2003). Protestants' Images of Self, God, and Satan as Seen in Adjective Check List Descriptions. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13 (2), 123-135.
 - Bavinck, J.H., en Edelkoort, A.H., (red.). *Bijbel in de nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap met verklarende kanttekeningen*. Baarn: Bosch en Keuning n.v.
 - Beck, R. (2006). God as a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration. In: *Journal of Psychology and Theology*, Vol.34, No.2, 125-132.
 - Beck, R. en Haugen, A.D. (2013). The Christian Religion: A Theological and Psychological Review. In: Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.) *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
 - Beck, R. en McDonald, A. (2004). Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. In: *Journal of Psychology and Theology*, Vol.32, No.2, 92-103.
 - Beehr, T.A. en McGrath, J.E. (1996). The Methodology of Research on Coping: Conceptual, Strategic, and Operational-Level Issues. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.) *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
 - Beek, A. van de. (1984). *Waarom? Over lijden, schuld en God*. Nijkerk: Callenbach b.v.
 - Beek, A. van de. (1986). Om de levende God. . In: Heering, J.P., van Reyendam-Beek, L.W., Sleeuwenhoek, G., Smit, N.C. en Wevers, H.R. (red.). *Leidse Lezingen: Nogmaals: Waarom?* Nijkerk: Callenbach b.v.
 - Begemann, F. (2007). Intergenerationele traumatisering: geweld, gezin en kinderen. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red., 2007) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
 - Bell, P. (2002). Factors Contributing to a Mother's Ability to Recognise Incestuous Abuse of Her Child. In: *Women's Studies International Forum*, Vol.25, No.3, 347-357.
 - Bell, W. (2004). Who is Really Evil? In: *Futurist*, Vol. 38, Issue 2, 54-59.
 - Berg-Seiffert, C. van den (2015). *Ik sta erbuiten – maar ik sta wel te kijken. De relationele dynamiek in geloofsge-meenschappen na seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie vanuit het perspectief van primaire slacht-offers*. Zoetermeer: Boekencentrum Academic.
 - Berkhof, H. (1952). *Christus en de machten*. Nijkerk: G.F.Callenbach N.V.
 - Berkhof, H. (2002, 8^e druk). *Christelijk geloof*. Kampen: Kok.
 - Berliner, L., Hyman, I., Thomas, A. en Fitzgerald, M. (2003). Children's Memory for Trauma and Positive Experiences. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.16, No.3, 229-236.
 - Bernts, T. en Berghuijs, J. (2016). *God in Nederland 1966 – 2015*. Utrecht: Ten Have.
 - Beste, J. (2005). Recovery from Sexual Violence and Socially Mediated Dimensions of God's Grace: Implications for Christian Communities. In: *Studies in Christian Ethics*, 18.2, 89-112.
 - Beveridge, K. en Cheung, M. (2004). A Spiritual Framework in Incest Survivors Treatment. In: *Journal of Child Sexual Abuse*, Vol.13(2), 105-120.
 - Bierman, A. (2005). The Effects of Childhood Maltreatment on Adult Religiosity and Spirituality: Rejecting God the Father Because of Abusive Fathers? In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(3), 349-359.
 - Biezeveld, K. (1997). *Spreken over God als vader. Hoe kan het anders?* Baarn: Ten Have.
 - Black, D., Newman, M., Harris-Hendriks, J. en Mezey, G. (Eds) (1997). *Psychological Trauma. A Developmental Approach*. London: The Royal College of Psychiatrists.
 - Bjorck, J.P. en Thurman, J.W. (2007). Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (2), 159-167.
 - Blom, J.D. (2011). Ezechiël op de sofa: van mystieke ervaring tot religieuze waan? In: *Psyche en Geloof*, 22^e jaargang, nr.1, 2-7.
 - Blom, J.D. (2011). On the borders of sanity and the neurophysiology of mystic experiences. In: *Psyche en Geloof*, 22, nr.2, 72-78.

- Bloom, S.L. (2002). Beyond the Beveled Mirror. Mourning and Recovery from Childhood Maltreatment. In: Kauffman, J. (Ed). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Boeijs, H. (2005). *Analyseren in kwalitatief onderzoek. Denken en doen*. Amsterdam: Boom Onderwijs.
- Boekaerts, M. (1996). Coping with Stress in Childhood and Adolescence. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Bogar, C.B. en Hulse-Killackey, D. (2006). Resiliency Determinants and Resiliency Processes Among Female Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse. In: *Journal of Counseling & Development*, Vol.84, 318-327.
- Bonanno, G. A. (2004). Loss, Trauma, and Human Resilience. Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events? In: *American Psychologist*, Vol.59, No.1, 20-28.
- Bonanno, G.A. en Mancini, A.D. (2008). The Human Capacity to Thrive in the Face of Potential Trauma. In: *Pediatrics*, Vol.121 (2), 369-375.
- Boogaard, J., Filius, R. en Vink, A.J. (2009). Evangelische cliënten. In: *Psyche en Geloof*, 20 (2), 130-137.
- Boon, S. en Draijer, N. (1993). *Multiple Personality Disorder in the Netherlands. A study on reliability and validity of the diagnosis*. Amsterdam/Lisse: Swets en Zeitlinger B.V.
- Borst, J.C. (1995). *Gij zijt die man! Over pastorale zorg voor incestdaders*. Leiden: Uitgeverij J.J.Groen en Zoon.
- Borst, J.C. (1996). *Verraden vertrouwen, pastoraat aan incestdaders en -slachtoffers*. Leiden: Uitgeverij J.J.Groen en Zoon.
- Bostock, L., Sheikh, A.I. en Barton, S. (2009). Posttraumatic Growth and Optimism in Health-Related Trauma: A Systematic Review. In: *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings*, 16, 281-296.
- Bout, J. van de, Boelen, P. en Arntz, A. (2007) Cognitieve therapie bij complexe traumagerelateerde problematiek. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Bowman, E.S., Coons, P.M., Jones, R.S. en Oldstrom, M. (1987). Religious Psychodynamics in Multiple Personalities: Suggestions for Treatment. In: *American Journal of Psychotherapy*, Vol.41, No.4, 542-554.
- Boyatzis, C.J. (2005). Religious and Spiritual Development in Childhood. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Boyatzis, C.J. (2013). The Nature and Functions of Religion and Spirituality in Children. In: Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.) . *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
- Braam, A.W., Noort, A., Schaap-Jonker, H. en Deeg, D.J.H. (2010). Godsbeeld en depressie bij ouderen in Sassenheim: een detailverkenning naar schuldgevoelens. In: *Psyche en Geloof*, 21^e jaargang, No.4, 263- 274.
- Brand, B.L. en Alexander, P.C. (2003). Coping With Incest: The Relationship Between Recollections of Childhood Coping and Adult Functioning in Female Survivors of Incest. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.16, No.3, 285-293.
- Braun, B.G. (1990). Dissociative Disorders as Sequelae to Incest. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Breeuwsma, G. (2001). *De constructie van de levensloop*. Amsterdam: Boom.
- Breslau, N., Lucia, V.C. en Alvarado, G.F. (2006). Intelligence and Other Predisposing Factors in Exposure to Trauma and Posttraumatic Stress Disorder. In: *Archives of General Psychiatry*, Vol.63, No.11, 1238- 1245.
- Brewin, C.R. (2001). Memory processes in post-traumatic stress disorder. In: *International Review of Psychiatry*, 13, 159-163.
- Brewin, C.R. (2003). *Posttraumatic Stress Disorder. Malady or Myth?* New Haven/London: Yale University Press.
- Brewin, C.R., Dalgleish, T. en Joseph, S. (1996). A dual representation theory of post traumatic stress disorder. In: *Psychological Review*, 103, 670-686.
- Brewin, C.R. en Holmes, E.A. (2003). Psychological theories of posttraumatic stress disorder. In: *Clinical Psychology Review*, 23, 339-376.
- Briere, J. (1992). *Child Abuse Trauma: Theory and Treatment of the Lasting Effects*. Newbury Park, CA: Sage.
- Briere, J. en Conte, J. (1993). Self-Reported Amnesia for Abuse in Adults Molested as Children. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.6, No.1, 21-31.
- Brink, G. van den, Campen, M. van, en Graaf, J. van der. (red.). (1996). *Gegronde geloof. Kernpunten uit de geloofsleer. In bijbels, historisch en belijdend perspectief*. Zoetermeer: Boekencentrum.

- Brink, G. van den, en Kooij, C. van der, (2012). *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Brokaw, B.F. en Edwards, K.J. (1994). The Relationship of God Image to Level of Object Relations Development. In: *Journal of Psychology and Theology*, Vol.22, No.4, 352-371.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *The Ecology of Human Development. Experiments by nature and design*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.
- Brown, L.S. (2000). The Controversy Concerning Recovered Memory of Traumatic Events. In: Shalev, A.Y., Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Brown, W.K. (2004). Resiliency and the Mentoring Factor. In: *Reclaiming Children and Youth*, Vol.13, no.2, 75–79.
- Browning, D.S. (ed.). (1983). *Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church and World*. San Francisco: Harper and Row, Publishers.
- Brümmer, V. (1992). *Speaking of a Personal God. An Essay in Philosophical Theology*. Cambridge: University Press.
- Brusselmans, C., O'Donohoe, J.A., Fowler, J.W. en Vergote, A. (1980). *Toward moral and religious maturity: The first international conference on moral and religious development*. Morristown, N.J. (etc.): Silver Burdett Company.
- Buchholz, E.S. en Mandel, J.K. (2000). Reaching for Virtue, Stumbling on Sin: Concepts of Good and Evil in a Post-modern Era. In: *Journal of Religion and Health*, Vol.39, no.2, 123-142.
- Buckley, H., Holt, S. en Whelan, S. (2007). Listen to Me! Children's Experiences of Domestic Violence. In: *Child Abuse Review*, Vol.16, No.5, 296-310.
- Buckley, T.C., Blanchard, E.B. en Trammell-Neill, W. (2000). Information Processing and PTSD: A Review of the Empirical Literature. In: *Clinical Psychology Review*, Vol.28, No.8, 1041-1065.
- Bunting, L. (2007). Dealing with a Problem That Doesn't Exist? Professional Responses to Female Perpetrated Child Sexual Abuse. In: *Child Abuse Review*, Vol.16, 252-267.
- Butler, S. (1978). *Conspiracy of silence: the trauma of incest*. San Francisco: Vulcano Press.
- Caffaro, J.V. (1995). Identification and Trauma: An Integrative-Developmental Approach. In: *Journal of Family Violence*, Vol.10, No.1, 23-40.
- Cahill, L. (1997). The Neurobiology of Emotionally Influenced Memory. Implications for Understanding Traumatic Memory. In: Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Caht, S.H., Gurwitt, A.R. en Ross, J.M. (eds.) (1982). *Father and child: developmental and clinical perspectives*. Boston: Little Brown.
- Calhoun, L.G., Cann, A., Tedeschi, R.G. en McMillan, J. (2000). A Correlational Test of the Relationship Between Posttraumatic Growth, Religion, and Cognitive Processing. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.13, No.3, 521-527.
- Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (1998). Beyond Recovery From Trauma: Implications for Clinical Practice and Research. In: *Journal of Social Issues*, Vol.54, No.2, 357-371.
- Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.). (2006a). *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (2006b). The Foundations of Posttraumatic Growth: An Expanded Framework. In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.) *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Carlisle, R.D. en Tsang, J-A. (2013). The Virtues: Gratitude and Forgiveness. In: Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
- Carlson Brown, J. en Parker, R. (1989). For God So Loved the World? In: Carlson Brown, J. en Bohn, C.R. *Christianity, Patriarchy, and Abuse*. New York: Pilgrim Press.
- Carson, D.K., Gertz, L.M., Donaldson, M.A. en Wonderlich, S.A. (2001). Intrafamilial Sexual Abuse: Family-of-Origin and Family-of-Procreation Characteristics of Female Adult Victims. In: *The Journal of Psychology*, Vol.125, No.5, 579-597.
- Carver, C.S. (1998). Resilience and Thriving: Issues, Models, and Linkages. In: *Journal of Social Issues*, Vol.54, No.2, 245-266.

- Casey, K.L. (1998). Surviving Abuse: Shame, Anger, Forgiveness. In: *Pastoral Psychology*, Vol.46, No.4, 223-231.
- Chen, Y.Y. en Koenig, H.G. (2006). Traumatic Stress and Religion: Is there a Relationship? A Review of Empirical Findings. In: *Journal of Religion and Health*, Vol.45, No.3, 371-381.
- Christopher, M. (2004). A broader view of trauma: A biopsychosocial-evolutionary view of the role of the traumatic stress response in the emergence of pathology and/or growth. In: *Clinical Psychology Review*, Vol.24, Issue1, 75-98.
- Chu, J.A., Frey, L.M., Ganzel, B.L. en Matthews, J.A. (1999). Memories of Childhood Abuse: Dissociation, Amnesia, and Corroboration. In: *American Journal of Psychiatry*, Vol.156, No.5, 749-755.
- Cioni, P.F. (2007). Forgiveness, Cognitive Restructuring and Object Transformation. In: *Journal of Religion and Health*, Vol.46, No.3, 385-397.
- Clark Kroeger, C. (1995). Let's Look Again at the Biblical Concept of Submission. In: Adams, C.J. en Fortune, M.M. (Eds.). *Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*. New York: The Continuum Publishing Company.
- Clark, D.B. en Miller, T.W. (1998). Stress Response and Adaptation in Children: Theoretical Models. In: Miller, T.W. (Ed.). *Children of Trauma. Stressful Life Events and Their Effects on Children and Adolescents*. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc.
- Classen, C., Field, N.P., Atkinson, A. en Spiegel, D. (1998). Representations of Self in Women Sexually Abused in Childhood. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.22, No.10, 997-1004.
- Clay, R., Knibbes, J. en Joseph, S. (2009). Measurement of Posttraumatic Growth in Young People: A Review. In: *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, Vol.14(3), 411-422.
- Coates, D. (2010). Impact of Childhood Abuse: Biopsychosocial Pathways Through Which Adult Mental Health is Compromised. In: *Australian Social Work*, Vol.63, No.4, 391-403.
- Coffey, P., Leitenberg, H., Henning, K., Turner, T. en Bennet, R.T. (1996a). The Relation Between Methods of Coping During Adulthood With a History of Childhood Sexual Abuse and Current Psychological Adjustment. In: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Vol.64, No.5, 1090-1093.
- Coffey, P., Leitenberg, H., Henning, K., Turner, T. en Bennett, R.T. (1996b). Mediators of the Long-Term Impact of Child Sexual Abuse: Perceived Stigma, Betrayal, Powerlessness, and Self-Blame. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.20, No.5, 447-455.
- Collings, S.J., Griffiths, S. en Kumalo, M. (2005). Patterns of disclosure in child sexual abuse. In: *South African Journal of Psychology*, 35(2), 270-285.
- Compas, B.E., Connor-Smith, J.K., Saltzman, H., Thomsen, A.H. en Wadsworth, M.E. (2001). Coping With Stress During Childhood and Adolescence: Problems, Progress, and Potential in Theory and Research. In: *Psychological Bulletin*, Volume 127(1), 87-127.
- Connor, K.M., Davidson, J.R.T. en Lee, L.Ch. (2003). Spirituality, Resilience, and Anger in Survivors of Violent Trauma: A Community Survey. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.16, No.5, 487-494.
- Copeland, W.E., Keeler, G., Angold, A. en Costello, E.J. (2007). Traumatic Events and Posttraumatic Stress in Childhood. In: *Archives of General Psychiatry*, Vol.64, No.5, 577-584.
- Coppens, L. (1989). De relationele betekenis van vader-dochter incest. In: *Tijdschrift voor Psychotherapie, jaargang 15* (3), 148-159.
- Corr, C.A. (2002). Coping with Challenges to Assumptive Worlds. In: Kauffman, J. (Ed) *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Costa, P.T. Jr., Somerfield, M.R. en McCrae, R.R. (1996). Personality and Coping: A Reconceptualization. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.) *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Cramer, P. (1998). Coping and Defense Mechanisms: What's the Difference? In: *Journal of Personality* 66:6, 919-946.
- Crisp, B.R. (2010). Silence and Silenced: Implications for the Spirituality of Survivors of Sexual Abuse. In: *Feminist Theology*, Vol.18 (3), 277-293.
- Cummins, R.C. (1988). Perceptions of Social Support, Receipt of Supportive Behaviors, and Locus of Control as Moderators of the Effects of Chronic Stress. In: *American Journal of Community Psychology*, Vol.16, No.5, 685-700.

- Cutajar, M.C., Mullen, P.E., Ogloff, J.R.P., Thomas, S.D., Wells, D.L. en Spataro, J. (2010). Psychopathology in a large cohort of sexually abused children followed up to 43 years. In: *Child Abuse and Neglect* 34, 813-822.
- Cyr, M., Wright, J., McDuff, P. en Perron, A. (2002). Intrafamilial sexual abuse: brother-sister incest does not differ from father-daughter and stepfather-stepdaughter incest. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.26, No.9, 957-973.
- Dadds, M.R., Smith, M., Webber, Y. en Robinson, A. (1991). An Exploration of Family and Individual Profiles Following Father-Daughter Incest. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.15, 575-586.
- Dale, P. en Allen, J. (1998). On Memories of Childhood Abuse: A Phenomenological Study. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.22, No.8, 799-812.
- Davis, D.E., Hook, J.N. en Worthington, E.L.jr. (2008). Relational Spirituality and Forgiveness: The Roles of Attachment to God, Religious Coping, and Viewing the Transgression as a Desecration. In: *Journal of Psychology and Christianity*, Vol.27, No.4, 293-301.
- Davis, J.L. en Petretic-Jackson, P.A. (2000). The Impact of Child Sexual Abuse on Adult Interpersonal Functioning: A Review and Synthesis of the Empirical Literature. In: *Aggression and Violent Behavior*, Vol.5, No.3, 291-328.
- Davis, L. en Siegel, L.J. (2000). Posttraumatic Stress Disorder in Children and Adolescents: A Review and Analysis. In: *Clinical Child and Family Psychology Review*, Vol.3, No.3, 135-154.
- Day, A. (2006). The Power of Social Support: Mentoring and Resilience. In: *Reclaiming Children and Youth*, 14:4, 196-198.
- Day, J.M. (1998). Verhalen, identiteiten, god(en). Narratieve bemiddeling en religieus discours. In: Ganzevoort, R.R. (red.). *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen: Kok.
- De samenwerkende synoden van de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland, de Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden (1999). 'En toen was er voor mij niemand meer...' *Over godsdienst en incest*. Utrecht, Protestants Landelijk Dienstencentrum.
- Demasure, K. (2004). *Verdwaald tussen liefde, macht en schuld. Pastorale begeleiding bij seksueel misbruik van kinderen*. Leuven: Peeters.
- Demasure, K. (2005). *Als de draad gebroken is... Zingeving en pastorale zorg na seksueel misbruik*. Leuven: Davidsfonds/Kampen: Kok.
- Denov, M.S. (2003). The Myth of Innocence: Sexual Scripts and the Recognition of Child Sexual Abuse by Female Perpetrators. In: *The Journal of Sex Research*, Vol.40, No.3, 303-314.
- DePrince, A.P. en Freyd, J.J. (1999). Dissociative Tendencies, Attention, and Memory. In: *Psychological Science*, Vol.10, No.5, 449-452.
- DePrince, A.P. en Freyd, J.J. (2002). The Harm of Trauma. Pathological Fear, Shattered Assumptions, or Betrayal? In: Kauffman, J. (Ed). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- DesCamp, M.T. en Sweetser, E.E. (2005). Metaphors for God: Why and How Do Our Choices Matter for Humans? The Application of Contemporary Cognitive Linguistics Research to the Debate on God and Metaphor. In: *Pastoral Psychology*, Vol.53, No.3, 207-238.
- deYoung, M. (1994a). Immediate Maternal Reactions to the Disclosure or Discovery of Incest. In: *Journal of Family Violence*, Vol.9, No.1, 21-33.
- deYoung, M. (1994b). Women as Mothers and Wives in Paternally Incestuous Families: Coping with Role Conflict. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.18, 73-83.
- deYoung, M., (1996). A Painted Devil: Constructing the Satanic Ritual Abuse of Children Problem. In: *Aggression and Violence Behavior*, Vol.1, No.3, 235- 248.
- Dickie, J.R., Ajega, L.V., Kobylak, J.R. en Nixon, K.M. (2006). Mother, Father, and Self: Sources of Young Adults' God Concepts. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (1), 57-71.
- Dickie, J.R., Eshleman, A.K., Merasco, D.M., Shepard, A., Vanderwilt, M. en Johnson, M. (1997). Parent-Child Relationships and Children's Images of God. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (1), 25-43.
- DiLillo, D. (2001). Interpersonal Functioning Among Women Reporting A History of Childhood Sexual Abuse: Empirical Findings and Methodological Issues. In: *Clinical Psychology Review*, Vol.21, No.4, 553-576.
- DiPalma, L.M. (1994). Patterns of Coping and Characteristics of High-Functioning Incest Survivors. In: *Archives of Psychiatric Nursing*, Vol. VIII, No.2, 82-90.

- Doehring, C. (1993). *Internal Deseccration. Traumatization and Representations of God*. Lanham/New York/London: University Press of America.
- Dohmen, J. en Lange, F. de (eds.) (2006). *Moderne levens lopen niet vanzelf*. Amsterdam: Humanistic University Press (SWP).
- Doka, K. (2002). How Could God? Loss and the Spiritual Assumptive World. In: Kauffman, J. (Ed). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Draijer, J. en Langeland, W. (1999). Childhood trauma and perceived parental dysfunction in the etiology of dissociative symptoms in psychiatric inpatients. In: *American Journal of Psychiatry* 156, 379-385.
- Draijer, N. (1985). *“De omgekeerde wereld”, Seksueel misbruik van kinderen in het gezin. Een voor-onderzoek*. Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
- Draijer, N. (1988). *Seksueel misbruik van meisjes door verwanten. Een landelijk onderzoek naar de omvang, de aard, de gezinsachtergronden, de emotionele betekenis en de psychische en psychosomatische gevolgen*. Den Haag: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.
- Draijer, N. (1990). *Seksuele traumatisering in de jeugd. Lange termijn gevolgen van seksueel misbruik van meisjes door verwanten*. Amsterdam, SUA.
- Draijer, N. (2007). Intieme traumatisering: gevolgen van seksueel misbruik, verkrachting en mishandeling. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Dufour, M.H., Nadeau, L. en Bertrand, K. (2000). Les facteurs de résilience chez les victimes d’abus sexuel: état de la question. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol. 24, No. 6, 781-797.
- Dumez, C. (2004). *Evolutie van persoonlijke godsbeelden in het leven van vrouwen*. Leuven: Katholieke Universiteit.
- DuMont, K.A., Spatz Widom, C. en Czaja, S.J. (2007). Predictors of resilience in abused and neglected children grown-up: The role of individual and neighbourhood characteristics. In: *Child Abuse and Neglect*, 31, 255-274.
- Dunmore, E., Clark, D.M. en Ehlers, A. (1999). Cognitive factors involved in the onset and maintenance of post-traumatic stress disorder (PTSD) after physical or sexual assault. In: *Behaviour Research and Therapy* 37, 809-829.
- Dunmore, E., Clark, D.M. en Ehlers, A. (2001). A prospective investigation of the role of cognitive factors in persistent Posttraumatic Stress Disorder (PTSD) after physical or sexual assault. In: *Behaviour Research and Therapy* 39, 1063-1084.
- Durkin, J. en Joseph, S. (2009). Growth Following Adversity and Its Relation with Subjective Well-Being and Psychological Well-Being. In: *Journal of Loss and Trauma*, 14, 228-234.
- Edelstein, R.S., Ghetty, S., Quas, J.A., Goodman, G.S., Alexander, K.W., Redlich, A.D. en Cordón, I.M. (2005). Individual Differences in Emotional Memory: Adult Attachment and Long-Term Memory for Child Sexual Abuse. In: *Personality and social psychology bulletin*, Vol.31, Issue 11, 1537-1548.
- Egeland, B. en Susman-Stillman, A. (1996). Dissociation as a Mediator of Child Abuse Across Generations. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.20, No.11, 1123-1132.
- Ehlers, A. en Clark, D.M. (2000). A cognitive model of posttraumatic stress disorder. In: *Behaviour Research and Therapy* 38, 319-345.
- Eindrapport Deetman, 2011. *Onderzoek Seksueel misbruik van minderjarigen in de RK Kerk*. www.onderzoekrk.nl
- Emmons, R.A. (2005). Emotion and Religion. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Emmons, R.A. en Crumpler, C. A. (1999). Religion and Spirituality? The Roles of Sanctification and the Concept of God. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 17-24.
- Ensink, B.J. (1992). *Confusing Realities. A study on child sexual abuse and psychiatric symptoms*. Amsterdam: VU University Press.
- Epstein, M.A. en Bottoms, B.L. (1998). Memories of Childhood Sexual Abuse: A Survey of Young Adults. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.22, No.12, 1217-1238.
- Erikson, E.H. (1968). *Identity, Youth and Crisis*. New York/London: W.W.Norton & Company.
- Eshleman, A.K., Dickie, J.R., Merasco, D.M., Shepard, A. en Johnson, M. (1999). Mother God, Father God: Children’s Perceptions of God’s Distance. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (2), 139-146.
- Ess, C. (1995). Reading Adam and Eve: Re-Visions of the Myth of Woman’s Subordination to Man. In: Adams, C.J.

- en Fortune, M.M. (Eds.). *Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*. New York: The Continuum Publishing Company.
- Evers, J. (red.). (2007). *Kwalitatief interviewen: kunst én kunde*. Den Haag: LEMMA.
 - Exline, J.J. en Rose, E. (2005). Religious and Spiritual Struggle. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
 - Ezzy, D. (2002). *Qualitative Analysis. Practice and Innovation*. London: Routledge.
 - Fallot, R.D. en Blanch, A.K. (2013). Religious and Spiritual Dimensions of Traumatic Violence. In: Pargament, K.I., Mahoney, A. en Shafranske, E.P. (Eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume 2 An Applied Psychology of Religion and Spirituality*. Washington DC: American Psychological Association.
 - Fallot, R.D. en Harris, M. (2002). The Trauma Recovery and Empowerment Model (TREM): Conceptual and Practical Issues in a Group Intervention for Women. In: *Community Mental Health Journal*, Vol.38, No.6, 475–485.
 - Fallot, R.D. en Heckman, J.P. (2005). Religious/Spiritual Coping Among Women Trauma Survivors With Mental Health and Substance Use Disorders. In: *The Journal of Behavioral Health Services & Research*, 32:2, 215–226.
 - Falsetti, S.A., Resick, P.A. en Davis, J.L. (2003). Changes in Religious Beliefs Following Trauma. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.16, No.4, 391–398.
 - Fassler, I.R., Amodeo, M., Griffin, M.L., Clay, C.M. en Ellis, M.A. (2005). Predicting long-term outcomes for women sexually abused in childhood: Contribution of abuse severity versus family environment. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.29, No.3, 269–284.
 - Fazio, R.J. en Fazio, L.M. (2005). Growth Through Loss: Promoting Healing and Growth in the Face of Trauma, Crisis, and Loss. In: *Journal of Loss and Trauma*, Vol.10, 221–252.
 - Feen, M.A. van der. (2004). *Het doet pijn van binnen, oorzaak en gevolg van incest. Professionele hulpverlening aan incestslachtoffers*. Middelburg: Stichting Petra en St. Wil.
 - Feerick, M.M. en Snow, K.L. (2005). The Relationship Between Childhood Sexual Abuse, Social Anxiety, and Symptoms of Posttraumatic Stress Disorder in Women. In: *Journal of Family Violence*, Vol.20, No.6, 409–419.
 - Feij, J.A., Kampen D. van, Doorn, C.D., Resing, W.C.M. en Berg, P.T. van den. (1990). De relatie tussen ingrijpende gebeurtenissen, coping-stijlen en klachten. In: *Gedrag en Gezondheid*, 18, 4/5, 182–196.
 - Feinauer, L.L., Mitchell, J., Harper, J.M. en Dane, S. (1996). The Impact of Hardiness and Severity of Childhood Sexual Abuse on Adult Adjustment. In: *The American Journal of Family Therapy*, Vol. 24, No. 3, 206–214.
 - Feinauer, L.L. en Stuart, D.A. (1996). Blame and Resilience in Women Sexually Abused as Children. In: *The American Journal of Family Therapy*, Vol.24, No.1, 31–40.
 - Feiring, C. en Cleland, C. (2007). Childhood sexual abuse and abuse-specific attributions of blame over 6 years following discovery. In: *Child Abuse and Neglect* 31, 1169–1186.
 - Feiring, C., Taska, L. en Lewis, M. (1996). A Process Model for Understanding Adaptation to Sexual Abuse: The Role of Shame in Defining Stigmatization. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.20, No.8, 767–782.
 - Fincham, D.S., Altes, L.K., Stein, D.J. en Seedat, S. (2008). Posttraumatic Stress Disorder Symptoms in Adolescents: Risk Factors Versus Resilience Moderation. In: *Compr.Psychiatry*, 50(3), 193–199.
 - Fine, C.G. (1990). The Cognitive Sequelae of Incest. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
 - Finkelhor, D. (1980). Risk Factors in the Sexual Victimization of Children. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.4, 265–273.
 - Finkelhor, D., en Browne, A. (1985). The traumatic impact of child sexual abuse: A conceptualization. In: *American Journal of Orthopsychiatry*, 55, 530–541.
 - Fischer, D.G. en McDonald, W.L. (1998). Characteristics of Intrafamilial and Extrafamilial Child Sexual Abuse. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.22, No.9, 915–929.
 - Fish, V. en Scott, C.G. (1999). Childhood Abuse Recollections in a Nonclinical Population: Forgetting and Secrecy. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.23, No.8, 791–802.
 - Flatten, G., Schiepek, G., Hansch, D., Perlitz, V. en Petzold, E.R. (2003). Die Wirkung von traumatischem Stress auf biopsychische Selbstorganisationsprozesse. In: *Psychotherapeut* 48, 31–39.
 - Fleishman, J.A. (1984). Personality Characteristics and Coping Patterns. In: *Journal of Health and Social Behavior*, Vol.25, 229–244.

- Flusser, D. (1991). *Het christendom, een joodse religie*. Baarn: Ten Have.
- Folkman, S. en Moskowitz, J.T. (2004). Coping: Pitfalls and Promise. In: *Annual Review of Psychology* 55, 745-774.
- Fontaine, K.R., Manstead, A.S.R. en Wagner, H. (1993). Optimism, perceived control over stress, and coping. In: *European Journal of Personality*, Vol.7, 267-281.
- Formosa, P. (2007). Kant on the radical evil of human nature. In: *Philosophical Forum*, Vol.38, Issue 3, 221-246.
- Fortune, M.M. (1983). *Sexual Violence. The Unmentionable Sin. An Ethical and Pastoral Perspective*. Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.
- Fortune, M.M. (1993). The Nature of Abuse. In: *Pastoral Psychology*, Vol.41, No.5, 275-288.
- Foster, R.A. en Babcock, R.L. (2001). God as a Man Versus God as a Woman: Perceiving God as a Function of the Gender of God and the Gender of the Participant. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (2), 93-104.
- Foster, R.A. en Keating, J.P. (1992). Research Note Measuring Androcentrism in the Western God-Concept. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31 (3), 366-375.
- Fowler, J.W. (1981). *Stages of Faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper en Row.
- Fowler, J.W. (1991). Stages in faith consciousness. In: Oser, F.K. en Scarlett, W.G. (Eds.). *Religious development in childhood and adolescence*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Frankel Perry, B.G. (1998). The Relationship Between Faith and Well-Being. In: *Journal of Religion and Health*, Vol.37, No.2, 125-136.
- Frazier, P., Tenne, H., Gavian, M., Park, C., Tomich, P. en Tashiro, T. (2009). Does self-reported posttraumatic growth reflect genuine positive change? In: *Psychological Science*, 20 (7), 912-919.
- Freedy, J.R. en Donkervoet, J.C. (1995). Traumatic Stress. In: Freedy, J.R. en Hobfoll, S.E. (Eds.). *Traumatic Stress. From Theory to Practice*. New York/London: Plenum Press.
- Freedy, J.R. en Hobfoll, S.E. (Eds) (1995). *Traumatic Stress. From Theory to Practice*. New York/London: Plenum Press.
- Frey, B.B., Daaleman, T.P. en Peyton, V. (2005). Measuring a Dimension of Spirituality for Health Research. Validity of the Spirituality Index of Well-Being. In: *Research on Aging* 27, 556-577.
- Freyd, J.J. (1996). *Betrayal Trauma. The Logic of Forgetting Childhood Abuse*. Cambridge, Massachusetts/ London, England: Harvard University Press.
- Friesse, S. (2012). *Qualitative Data Analysis with ATLAS.ti*. London: SAGE Publications Ltd.
- Futa, K.T., Nash, C.L., Hansen, D.J. en Garbin, C.P. (2003). Adult Survivors of Childhood Abuse: An Analysis of Coping Mechanisms Used for Stressful Childhood Memories and Current Stressors. In: *Journal of Family Violence*, Vol.18, No.4, 227-239.
- Gagnon, M. en Hersen, M. (2000). Unresolved Childhood Sexual Abuse and Older Adults: Late-Life Vulnerabilities. In: *Journal of Clinical Geropsychology*, Vol.6, No.3, 187-198.
- Gall, T.L. (2000). Integrating Religious Resources Within a General Model of Stress and Coping: Long-Term Adjustment to Breast Cancer. In: *Journal of Religion and Health*, Vol.39, No.2, 167-182.
- Gall, T.L. (2006). Spirituality and coping with life stress among adult survivors of childhood sexual abuse. In: *Child Abuse and Neglect*, 30, 829-844.
- Gall, T.L. en Guirguis-Younger, M. (2013). Religious and Spiritual Coping: Current Theory and Research. In: Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
- Ganje-Fling, M.A. en McCarthy, P. (1996). Impact of Childhood Sexual Abuse on Client Spiritual Development: Counseling Implications. In: *Journal of Counseling and Development*, Vol.74, 253-258.
- Ganje-Fling, M., Veach, P.M., Kuang, H. en Houg, B. (2000). Effects of Childhood Sexual Abuse on Client Spiritual Well-Being. In: *Counseling and Values*, Vol.44, Issue 2, 84- 92.
- Ganzevoort, R.R. (1993). Investigating Life-Stories. Personal Narrative in Pastoral Psychology. In: *Journal of Psychology and Theology* 21(4), 277-287.
- Ganzevoort, R.R. (1994a). *Een Cruciaal Moment. Functie en verandering van geloof in een crisis*. Zoetermeer: Boekencentrum.

- Ganzevoort, R.R. (1994b). Antwoord op het lijden? Op zoek naar een verhalende dogmatiek. In: *Soteria*, 11/3, 21-33.
- Ganzevoort, R.R. (1994c). Crisis Experiences and the Development of Belief and Unbelief. In: Corveleyn, J. & Hutsebaut, D. (Eds.). *Belief and unbelief. Psychological perspectives*. Amsterdam: Rodopi.
- Ganzevoort, R.R. (red.). (1998). *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (1998a). De praxis als verhaal. Introductie op een narratief perspectief. In: Ganzevoort, R.R. (red.). *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (1998b). Hoe leest gij? Een narratief model. In: Ganzevoort, R.R. (red.) *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (1998c). Klem tussen schuld en vergeving. Rol en recht van het slachtoffer. In: Houtman, C. e.a. *Ruimte voor vergeving*. Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (1999). Stemmen van het zelf en rollen van God. Fragment en identiteit in religie en pastoraat. In: *Praktische theologie* 26/1, 3-23.
- Ganzevoort, R.R. (2000a). De genezing van een bezetene? Of: de invloed van het paradigma op de begeleiding van slachtoffers van seksueel geweld. In: Hulst, M. e.a. (red.). *Living apart together: Religie en geestelijke gezondheidszorg*. Ede: Lustrumuitgave religiecommissie RIAGG Veluwe-vallei, 70-76.
- Ganzevoort, R.R. (2000b). Hopen op herstel of geloven in gebrokenheid. In: *Heelt de tijd de wonden? Over trauma en pastoraat*. Wolfheze: Pastoraal Cahier (11), 23-32.
- Ganzevoort, R.R. (2000c). Onrecht. De blinde vlek van de evangelisch-reformatorische traditie. In: *Soteria*, 17/4, 3-10
- Ganzevoort, R.R. (2000d). Violated and Desecrated. Sexually Abused Males' Narrative Construction of Religion. In: *Archiv für Religionspsychologie*, 23, 231-242.
- Ganzevoort, R.R. (2001a). God voor de schuldigen? In: Smouter, W. en Blom, C. (Eds.). *Vergeef me....verzoening tussen mensen en God*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Ganzevoort, R.R. (2001b). *Reconstructies. Praktisch-theologisch onderzoek naar de verhalen van mannen over seksueel misbruik en geloof*. Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (2001c). Theologie als zwijgen over God? Praktische theologie als duidingswetenschap van de geloofspraxis. In: Laan, J.H. van der. e.a. *Speuren naar geloof. Studies rond geloofspraxis en pastoraal handelen bij het afscheid van Jaap H. van der Laan als hoogleraar praktische theologie aan de Theologische Universiteit Kampen*. Kampen: THUK.
- Ganzevoort, R.R. e.a.(2003) *Vergeving als opgave. Psychologische realiteit of onmogelijk ideaal?* Tilburg: Serie Geestelijke Volkgezondheid.
- Ganzevoort, R.R. (2003a). Vergeving moet. Maar het maakt wel uit hoe. In: Ganzevoort, R.R. e.a. *Vergeving als opgave. Psychologische realiteit of onmogelijk ideaal?* Tilburg: Serie Geestelijke Volkgezondheid, 2-62.
- Ganzevoort, R.R. (2005a). Als de grondslagen vernield zijn... Over trauma, religie en pastoraat. In: *Praktische theologie* 32/3, 345 – 361.
- Ganzevoort, R.R. (2005b). Coping with tragedy and malice. *Paper for the conference Religions and Evil*.
- Ganzevoort, R.R. (2005c). *Familiaal geweld tegen kinderen. Theologisch-pastorale reflecties (Domestic violence against children)*. Paper presented at the conference "Wanneer 'liefde' toeslaat" (when 'love' strikes). Leuven.
- Ganzevoort, R.R. (2006a). The social construction of revelation. In: *International Journal of Practical Theology* 8/2, 1-14.
- Ganzevoort, R.R. (2006b). Barsten in de levensloop. Narratieve identiteit, canonieke verhalen en traumatisering. In: Dohmen, J. en Lange, F. de (eds.). *Moderne levens lopen niet vanzelf*. Amsterdam: Humanistic University Press (SWP).
- Ganzevoort, R.R. (2006c). Masculinity and Post-Traumatic Spirituality. *Paper for the international workshop Christian Religious Education in Coping with Sexual Abuse, organized by J.G.Nadeau, Montréal*.
- Ganzevoort, R.R. (2008). Scars and Stigmata: Trauma, Identity and Theology. In: *Practical Theology* 1(1), 19-31.
- Ganzevoort, R.R. (2009a). All things work together for good? Theodicy and post-traumatic spirituality. In: Gräb, W. & Charbonnier, L. (eds.). *Secularization Theories, Religious Identity, and Practical Theology*, 183-192. Münster: LIT-Verlag.

- Ganzevoort, R.R. (2009b). Forks in the Road when Tracing the Sacred. Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion. *Presidential Address International Academy of Practical Theology, Chicago, 3-8-2009*.
- Ganzevoort, R.R. (2011). Narratieve benaderingen in de praktische theologie. In: *Humanistiek 12 (47)*, 61-70.
- Ganzevoort, R.R. (2013a). Introduction: Religious Stories We Live By. In: Ganzevoort, R.R., Haardt, M.A.C. de, en Scherer-Rath, M. (eds.) *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill.
- Ganzevoort, R.R. (2013b). Ultieme breuken – ultieme bronnen. De fundamentele relaties tussen seksualiteit, trauma en religie. In: Ganzevoort, R.R. et al., *Geschonden vertrouwen. Seksueel misbruik in een religieuze context*. Tilburg: KSGV 2013, 17-37.
- Ganzevoort, R.R. et al. (2013) *Geschonden vertrouwen. Seksueel misbruik in een religieuze context*. Tilburg: KSGV 2013.
- Ganzevoort, R.R., Haardt, M.A.C. de, en Scherer-Rath, M. (eds.) (2013) *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill.
- Ganzevoort, R.R. en Roeland, J.H. (2014). Lived Religion. The Praxis of practical theology. In: *International Journal of Practical Theology 18 (1)*, 91-101.
- Ganzevoort, R.R. en Veerman, A.L. (2000). *Geschonden lichaam. Pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Ganzevoort, R.R. en Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Zoetermeer: Meinema.
- Geluk, C.G. en Schoonhoven, R. (1999). *Helen door te delen. Een aanzet tot psycho-pastorale hulpverlening*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Gennep F.O. van. (1986). De verborgen macht van God. In: Heering, J.P., van Reyendam-Beek, L.W., Sleeuwenhoek, G., Smit, N.C. en Wevers, H.R. (red.). *Leidse Lezingen: Nogmaals: Waarom?* Nijkerk: Callenbach b.v.
- Gennep, F.O. van. (1989). *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*. Baarn: Ten Have.
- Gergen, K.J. (2002). Social Construction and Theology: The Dance Begins. In: Hermans, C.A.M., Immink, G., de Jong, A., en van der Lans, J. (eds.). *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill.
- Gergen, K.J. en Gergen, M.M. (1986). Narrative Form and the Construction of Psychological Science. In: Sarbin, T.R. (ed.). *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger.
- Gersons, B. (2007). Trends in de traumabehandeling: een kritische beschouwing. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Gezamenlijke vergadering van de synoden van de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Evangelisch-Lutherse Kerk. (1999). *Schuilplaats in de wildernis? Nota over kerkelijk beleid rond seksueel misbruik*. Driebergen: Bureau Projecten SOW.
- Gibson, L.E. en Leitenberg, H. (2001). The impact of child sexual abuse and stigma on methods of coping with sexual assault among undergraduate women. In: *Child Abuse and Neglect, Vol. 25*, 1343-1361.
- Giesbrecht, T. en Merkelbach, H. (2004). Über die kausale Beziehung zwischen Dissoziation und Trauma. In: *Der Nervenarzt, 1(76)*, 20-27.
- Glad, K.A., Jensen, T.K., Holt, T. en Ormhaug, S.M. (2013). Exploring self-perceived growth in a clinical sample of severely traumatized youth. In: *Child Abuse and Neglect 37*, 331-342.
- Glas, G. (2009). Kwaad en verzoening – een korte analyse. In: *Psyche en geloof, nr.3/4*, 241- 250 (*Eerder verschenen in Psyche en geloof 2002, 13, 3-11*).
- Glaser, D. (2000). Child Abuse and Neglect and the Brain: A Review. In: *Journal of Child Psychology and Psychiatry, Vol.41, No.1*, 97-116.
- Glasgow, D., Horne, L., Calam, R. en Cox, A. (1994). Evidence, Incidence, Gender and Age in Sexual Abuse of Children Perpetrated by Children. In: *Child Abuse Review, Vol.3*, 196-210.
- Glock, C.Y. en Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally and Company.
- Godin, A. (1979). *Religieuze ervaring komt niet uit de hemel vallen*. Baarn: Ambo bv.
- Godin, A. (ed.). (1965). *From religious experience to a religious attitude*. Chicago: Loyola University Press.
- Godin, A. en Hallez, M. (1965). Parental Images and Divine Paternity. In: Godin, A. (ed.). *From religious experience*

to a religious attitude. Chicago: Loyola University Press.

- Goldman, L. (2002). The Assumptive World of Children. In: Kauffman, J. (Ed). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Good, M.I. (1992). The Reconstruction of Early Childhood Trauma: Fantasy, Reality, and Verification. In: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol.42, No.1, 79-101.
- Goodman, G.S., Quas, J.A., Bottoms, B.L., Qin, J., Shaver, P.R., Orcutt, H. en Shapiro, C. (1997). Children's Religious Knowledge: Implications for Understanding Satanic Ritual Abuse Allegations. In: *Child Abuse & Neglect*, Vol.21, No.11, 1111- 1130.
- Goodman-Brown, T.B., Edelstein, R.S., Goodman, G.S., Jones, D.P.H. en Gordon, D.S. (2003). Why children tell: a model of children's disclosure of sexual abuse. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.27, 525-540.
- Gooijer, B. (2014). Een verkenning van de aard, expressie en relationele dynamiek van schaamte. In: *Psyche en Geloof* 25, nr.4, 258-266.
- Gorman, C., Dale, S.S. en Grossman, W. (2005). The Importance of Resilience. In: *Time*, Vol.165, Issue 3, A52-55.
- Graaff, H.G. de (1996). *Onbekwaam tot enig goed!? De plaats van de 'totale verdorvenheid' in prediking en pastoraat*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Gräb, W. & Charbonnier, L. (eds.) (2009). *Secularization Theories, Religious Identity, and Practical Theology*, 183-192. Münster: LIT-Verlag.
- Granqvist, P. (1998). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(2), 350-367.
- Granqvist, P. (2011). Religie als gehechtheid: De Godin Award lezing. In: *Psyche en Geloof*, 22e jaargang, No.4., 202-215. Met toestemming vertaald uit het Engels: Granqvist, P. (2010). Religion as attachment: The Godin Award Lecture. In: *Archive for the Psychology of Religion*, 32, 5-24.
- Granqvist, P. en Kirkpatrick, L.A. (2013). Religion, Spirituality, and Attachment. In: Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
- Grayston, A.D. en De Luca, R.V., (1999). Female Perpetrators of Child Sexual Abuse: A Review of the Clinical and Empirical Literature. In: *Aggression and Violent Behavior*, Vol.4, No.1, 93-106.
- Haber, M.G., Cohen, J.L., Lucas, T. en Baltes, B.B. (2007). The relationship between self-reported received and perceived social support: A meta-analytic review. In: *American Journal of Community Psychology*, 39, 133-144.
- Hadreas, P. (2003). Phenomenology and the Incest Taboo. In: *Journal of Phenomenological Psychology*, 33:2, 203-222.
- Hageman, I., Andersen, H.S. en Jorgensen, M.B. (2001). Post-traumatic stress disorder: a review of psychobiology and pharmacotherapy. In: *Acta Psychiatrica Scandinavica*, Vol.104, Issue 6, 411-422.
- Hagendijk, A. (2012). Gezond en gelovig: pleidooi voor gescheiden domeinen. In: *Psyche en Geloof*, 23, nr.2, 89-95.
- Hall, J.M. en Kondora, L.L. (2005). "True" and "False" Child Sexual Abuse Memories and Casey's Phenomenological View of Remembering. In: *American Behavioral Scientist*, Vol.48, No.10, 1339-1359.
- Hall, T.W. en Brokaw, B.F. (1995). The Relationship of Spiritual Maturity to Level of Object Relations Development and God Image. In: *Pastoral Psychology*, Vol.43, No.6, 373-391.
- Hall, T.W. en Fujikawa, A.M. (2013). God Image and the Sacred. In: Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
- Hankin, B.L. (2005). Childhood Maltreatment and Psychopathology: Prospective Tests of Attachment, Cognitive Vulnerability, and Stress as Mediating Processes. In: *Cognitive Therapy and Research*, Vol.29, No.6, 645-671.
- Hanson Frieze, I. en Bookwala, J. (1996). Coping with Unusual Stressors: Criminal Victimization. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Hanson, R.F., Kilpatrick, D.G., Falsetti, S.A. en Resnick, H.S. (1995). Violent Crime and Mental Health. In: Freedy, J.R. en Hobfoll, S.E. (Eds), *Traumatic Stress. From Theory to Practice*. New York/London: Plenum Press.
- Hapke, U., Schumann, A., Rumpf, H.-J., John, U. en Meyer, Ch. (2006). Post-traumatic stress disorder. The role of trauma, pre-existing psychiatric disorders, and gender. In: *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 256, 299-306.

- Hargrave, T.D. en Hammer, M.Y. (2011). Forgiveness and trauma: working with love, justice and power for healing. In: *Psyche en Geloof*, 22, nr.2, 102-111.
- Harris, J.I., Erbes, C.R., Engdahl, B.E., Olson, R.H., Winkowski, A.M.M. en McMahon, J. (2008). Christian Religious Functioning and Trauma Outcomes. In: *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 64(1), 17-29.
- Harris, J.I., Erbes, C.R., Engdahl, B.E., Tedeschi, R.G., Olson, R.H., Winkowski, A.M.M. en McMahon, J. (2010). Coping Functions of Prayer and Posttraumatic Growth. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20, 26-38.
- Harrison, M.O., Koenig, H.G., Hays, J.C., Eme-Akwari, A.G. en Pargament, K.I. (2001). The epidemiology of religious coping: a review of recent literature. In: *International Review of Psychiatry*, 13, 86-93.
- Hart, O. van der, Nijenhuis, E. en Steele, K. (2006). *The Haunted Self. Structural Dissociation and the Treatment of Chronic Traumatization*. New York/London: W.W. Norton & Company.
- Harvey, J., Barnett, K. en Rupe, S. (2006). Posttraumatic Growth and Other Outcomes of Major Loss in the Context of Complex Family Lives. In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.) *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Harvey, M.R. (1996). An Ecological View of Psychological Trauma and Trauma Recovery. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.9, No.1, 3 – 23.
- Hauser, R.J. (1995). Where is God in Suffering? A Lenten Reflection. In: *America*, Vol.172, Issue 12, 17-20.
- Heckel, B. (2013). Zingevingsvragen in het contact tussen arts en patiënt – het aspect van het lijden. In: *Psyche en Geloof* 24, nr. 3, 203-215.
- Heitink, G. (1977). *Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de pastorale theologie en -psychologie*. Kampen: Kok.
- Heitink, G. (1993). *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. Kampen: Kok.
- Heitink, G. (1998). *Pastorale zorg. theologie-differentiatie-praktijk*. Kampen: Kok.
- Heitink, G. (2001). Speaking of God in Human Language. In Search of an Interconfessional Practical Theology of the Subject. In: Ziebertz, H.-G., Schweitzer, F., Häring, H. en Browning, D. (Eds.). *The Human Image of God*. Leiden/Boston/Köln: Koninklijke Brill NV.
- Helgeson, V.S., Reynolds, K.A. en Tomich, P.L. (2006). A Meta-Analytic Review of Benefit-Finding and Growth. In: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Vol.74, No.5, 797-816.
- Heller, D. (1986). *The Children's God*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Helm Jr., H.W., Cook, J.R. en Bercz, J.M. (2005). The Implications of Conjunctive and Disjunctive Forgiveness for Sexual Abuse. In: *Pastoral Psychology*, Vol.54, No.1, 23-34.
- Heering, J.P., van Reyendam-Beek, L.W., Smeuwenhoek, G., Smit, N.C. en Wevers, H.R. (red.) (1986). *Leidse Lezingen: Nogmaals: Waarom?* Nijkerk: Callenbach b.v.
- Herman, J.L. (1981). *Father-daughter incest*. Cambridge/London: The University of Chicago Press.
- Herman, J.L. (1990). Discussion. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Herman, J.L. (2003). *Trauma en herstel. De gevolgen van geweld – van mishandeling thuis tot politiek geweld*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Hermans, C.A.M. (2002). Social Constructionism and Practical Theology. An Introduction. In: Hermans, C.A.M., Immink, G., Jong, A. de, en Lans, J. van der. (eds.). *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill.
- Hermans, C.A.M., Immink, G., Jong, A. de., en Lans, J. van der. (eds.). (2002). *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill.
- Hermans, H.J.M. (1999). Self-Narrative as Meaning Construction: The Dynamics of Self-Investigation. In: *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 55 (10), 1193-1211.
- Hetherington, J. (1999). The Idealization of Women: Its Role in the Minimization of Child Sexual Abuse by Females. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.23, No.2, 161-174.
- Hewitt, P.L. en Flett, G.L. (1996). Personality Traits and the Coping Process. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Higley, J.D. en Suomi, S.J. (1996). Effect of Reactivity and Social Competence on Individual Responses to Severe Stress in Children: Investigations Using Nonhuman Primates. In: Pfeffer, C.R. (Ed.). *Severe Stress and Mental Disturbance in Children*. Washington D.C./London: American Psychiatric Press, Inc.

- Hill, P.C. (2005). Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Himelein, M.J. en McElrath, J.A.V. (1996). Resilient child sexual abuse survivors: cognitive coping and illusion. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.20, No.8, 747-758.
- Hirakata, P. en Buchanan-Arvey, M.J. (2005). Into the Fire: Using Therapeutic Enactments to Bridge Early Traumatic Memories of Childhood Sexual Abuse. In: *International Journal for the Advancement of Counselling*, Vol.27, No.3, 445-455.
- Hobfoll, S.E. (1991). Traumatic Stress: A Theory Based on Rapid Loss of Resources. In: *Anxiety Research*, Vol.4, 187-197.
- Hobfoll, S.E., Dunahoo, A. en Monnier, J. (1995). Conservation of Resources and Traumatic Stress. In: Freedy, J.R. en Hobfoll, S.E. (Eds), *Traumatic Stress. From Theory to Practice*. New York/London: Plenum Press.
- Hobfoll, S.E., Freedy, J.R., Green, B.L. en Solomon, S.D. (1996). Coping in Reaction to Extreme Stress: The Role of Resource Loss and Resource Availability. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Hodges, S. (2002). Mental Health, Depression, and Dimensions of Spirituality and Religion. In: *Journal of Adult Development*, Vol.9, No.2, 109-115.
- Hoek, J. (1989). *Incest – Wat gaat ons dat aan?* 's Gravenhage: Boekencentrum.
- Hoeve- de Jager, W. van. (1994). *Pastoraat en incest*. Gorinchem: Narratio.
- Holahan, C.J., Moos, R.H. en Schaefer, J.A. (1996). Coping, Stress Resistance, and Growth: Conceptualizing Adaptive Functioning. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.) *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Holeman, V.T., Dean, J.B., DeShea, L. en Duba, J.D. (2011). The Multidimensional Nature of the Quest Construct Forgiveness, Spiritual Perception, and Differentiation of Self. In: *Journal of Psychology and Theology*, Vol.39, No.1, 31-43.
- Holman, E.A. en Silver, R.C. (1996). Is It the Abuse or the Aftermath?: a Stress and Coping Approach to Understanding Responses to Incest. In: *Journal of Social and Clinical Psychology*, Vol.15, No.3, 318-339.
- Holman, E.A. en Stokols, D. (1994). The Environmental Psychology of Child Sexual Abuse. In: *Journal of Environmental Psychology*, 14, 237-252.
- Hood Jr., R.W. (2005). Mystical, Spiritual, and Religious Experiences. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Hooijdonk, P.G. van. (1993). In de gemeente kan dit lijden het daglicht niet verdragen. . In: Bank, J. van de, Brouwer, R., Looman-Graaskamp, A.H., Noordegraaf, A. en Zwaard, C. van der. *Lijden en belijden. Over 'de derde gestalte van het antwoord'*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Hooper, C.A. (1995). Women's and Their Children's Experiences of Sexual Violence. Rethinking the Links. In: *Women's Studies International Forum*, Vol. 18, No. 3, 349-360.
- Hornstein, N.L. en Putnam, F.W. (1996). Abuse and the Development of Dissociative Symptoms and Dissociative Identity Disorder. In: Pfeffer, C.R. (Ed.). *Severe Stress and Mental Disturbance in Children*. Washington D.C./London: American Psychiatric Press, Inc.
- Horowitz, M.J. (1976). *Stress response syndromes*. New York: Jason Aronson.
- Houtman, C. e.a. (1998). *Ruimte voor vergeving*. Kampen: Kok.
- Hovens, H. (2007). Psychopathologische gevolgen van trauma en comorbiditeit. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Howard-Snyder, D. (1999). God, Evil, and Suffering. In: Murray, M.J. (Ed.). *Reason for the Hope Within*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hulst, M. e.a. (red.) (2000). *Living apart together: Religie en geestelijke gezondheidszorg*. Ede: Lustrumuitgave religiecommissie RIAGG Veluwe-vallei.
- Hutsebaut, D. (2001). Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic God Representations and Religious Cognitive Styles. An Empirical Study on a Sample of Adults with High Church Involvement. In: Ziebertz, H.-G., Schweitzer, F., Häring, H. en Browning, D. (Eds.). *The Human Image of God*. Leiden/Boston/Köln: Koninklijke Brill NV.
- Hutsebaut, D. en Verhoeven, D. (1995). Studying Dimensions of God Representation: Choosing Closed or Open-

Ended Research Questions. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5 (1), 49-60.

- Hyman, S.M., Gold, S.N. en Cott, M.A. (2003). Forms of Social Support That Moderate PTSD in Childhood Sexual Abuse Survivors. In: *Journal of Family Violence*, Vol.18, No.5, 295-300.
- IJzendoorn, M.H. van (2002). Drie generaties holocaust? Over gehechtheid, trauma en veerkracht. In: *Tijdschrift voor Psychotherapie*, 28 (3), 183-204.
- Imbens, A. (1991). *Nu dan, mijn broeder, spreek erover*. Amsterdam: An Dekker.
- Imbens, A. en Jonker, I. (1991, 3^e druk). *Godsdienst en incest*. Amsterdam: An Dekker.
- Imbens-Fransen, A. (1987). *Daar kun je maar beter (niet) over praten. Werkboek over incest en godsdienstige opvoeding*. Delft: Meinema.
- Imbens-Fransen, A. (1995). *God in de beleving van vrouwen*. Kampen: Kok.
- Immerman, R.S. en Mackey, W.C. (1997). An Additional Facet of the Incest Taboo: A Protection of the Mating-Strategy Template. In: *The Journal of Genetic Psychology*, 158(2), 151-164.
- Immink, F.G. (2003). *In God geloven. Een praktisch-theologische reconstructie*. Zoetermeer: Meinema.
- Iribarren, J., Prolo, P., Neagos, N. en Chiappelli, F. (2005). Post-Traumatic Stress Disorder: Evidence-Based Research for the Third Millennium. In: *Evidence-based complementary and alternative medicine*, Vol.2, Issue 4, 503-512.
- Jablonski, P. (1998). Het belang van cultuur in het bestuderen van het religieuze denken. In: Janssen, J., Uden, R. van, en Ven J.A. van der. (red.) (1998). *Schering en inslag. Opstellen over religie in de hedendaagse cultuur*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV).
- Jablonski, P. (1998). Het belang van cultuur in het bestuderen van het religieuze denken. In: Janssen, J., Uden, R. van, en Ven J.A. van der. (red.) (1998). *Schering en inslag. Opstellen over religie in de hedendaagse cultuur*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV).
- Jackson, J.L., Calhoun, K.S., Amick, A.E., Maddever, H.M. en Habif, V.L. (1990). Young Adult Women Who Report Childhood Intrafamilial Sexual Abuse: Subsequent Adjustment. In: *Archives of Sexual Behavior*, Vol.19, No.3, 211-221.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered Assumptions. Towards a new Psychology of Trauma*. New York: The Free Press.
- Janoff-Bulman, R. (2006). Schema-Change Perspectives on Posttraumatic Growth. In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.) *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Janssen, J., De Hart, J. en Gerardts, M. (1994). Images of God in Adolescence. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 4 (2), 105-121.
- Janssen, J. en Prins, M. (1998). 'Let's reinvent the Gods'. De religie van Nederlandse jongeren in een Europese context. In: Janssen, J., Uden, R. van, en Ven J.A. van der. (red.). *Schering en inslag. Opstellen over religie in de hedendaagse cultuur*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV).
- Janssen, J., Uden, R. van, en Ven J.A. van der. (red.) (1998). *Schering en inslag. Opstellen over religie in de hedendaagse cultuur*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV).
- Jelsma, A. (1975). *Tussen heilige en helleveeg, de vrouw in het christendom*. 's Gravenhage: Boekencentrum.
- Johnson, B.K. en Kenkel, M.B. (1991). Stress, Coping, and Adjustment in Female Adolescent Incest Victims. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol. 15, 293-305.
- Jones, S. (2009). *Trauma and Grace. Theology in a Ruptured World*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Jonker, H. (1983). *Theologische praxis. Problemen, peilingen en perspectieven bij kenterend getij*. Nijkerk: Callenbach.
- Jonker- de Putter, I. (1991). *Als je kind misbruikt is. Moeders van seksueel misbruikte kinderen*. Amsterdam: Uitgeverij An Dekker.
- Jonzon, E. en Lindblad, F. (2006). Risk factors and protective factors in relation to subjective health among adult female victims of child sexual abuse. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.30, 127-143.
- Joseph, S. (1999). Social support and mental health following trauma. In: Yule, W. (Ed.). *Post-Traumatic Stress Disorders. Concepts and Therapy*. Chichester/New York: John Wiley and Sons Ltd.
- Joseph, S. en Linley, P.A. (2006). Growth following adversity: Theoretical perspectives and implications for clini-

cal practice. In: *Clinical Psychology Review*, 26, 1041-1053.

- Joseph, S., Linley, P.A. en Harris, G.J. (2005). Understanding Positive Change Following Trauma and Adversity: Structural Clarification. In: *Journal of Loss and Trauma*, Vol. 10, 83-96.
- Joseph, S., Yule, W. en Williams, R. (1993). Post-Traumatic Stress: Attributional Aspects. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 6, No. 4, 501- 513.
- Jureidini, J. (2004). Does Dissociation Offer a Useful Explanation for Psychopathology? In: *Psychopathology*, Vol.37, Issue 6, 259-265.
- Kalsky, M. (1998). Achterhoedegevechten en hedendaags verlangen naar het goddelijke. Voorbij de transcendentie van de verzoeningsleer. In: Merkx, M, Mulder, A-C en Oosterveen, L. (red.). *Bedacht zijn op het onbedachte. Over het alledaagse en het goddelijke in theologisch perspectief*. DSTS-cahier nr.8/Meinema: Nijmegen/Zoetermeer.
- Kalsky, M. (1998). Achterhoedegevechten en hedendaags verlangen naar het goddelijke. Voorbij de transcendentie van de verzoeningsleer. In: Merkx, M, Mulder, A-C en Oosterveen, L. (red.). *Bedacht zijn op het onbedachte. Over het alledaagse en het goddelijke in theologisch perspectief*. DSTS-cahier nr.8/Meinema: Nijmegen/Zoetermeer.
- Kalsky, M. (2000). *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*. Gütersloh: Chr.Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Kaminer, D., Seedat, S. en Stein, D.J. (2005). Post-traumatic stress disorder in children. In: *World Psychiatry*, Vol.4, Issue 2, 121-125.
- Kamp, P. van de. (red.). (2008). *Bevrijdingspastoraat*. Barneveld: Vuurbaak.
- Kane, D., Chester, S.E. en Greer, J. (1993). Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse: An Exploratory Study in an Underresearched Area. In: *Journal of Psychology and Theology*, Vol.21, No.3, 228-237.
- Kaplan, T. (1997). Psychological responses to interpersonal violence. B. Children. In: Black, D., Newman, M., Harris-Hendriks, J. en Mezey, G. (Eds). *Psychological Trauma. A Developmental Approach*. London: The Royal College of Psychiatrists.
- Kashdan, T.B. en Kane, J.Q. (2011). Post-traumatic distress and the presence of post-traumatic growth and meaning in life: Experiential avoidance as a moderator. In: *Personality and Individual Differences* 50, 84-89.
- Kauffman, J. (Ed) (2002). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Kauffman, J. (2002a). Safety and the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss. In: Kauffman, J. (Ed) (2002). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Kaufman, G.D. (1981). *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Kellogg, N.D. en Menard, S.W. (2003). Violence among family members of children and adolescents evaluated for sexual abuse. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.27, No.12, 1367-1376.
- Keltner, N.L. en Dowben, J.S. (2007). Psychobiological Substrates of Posttraumatic Stress Disorder - Part I. In: *Perspectives in Psychiatric Care*, Vol.43, No.2, 97-101.
- Kennedy, J.A., Davis, R.C. en Taylor, B.G. (1998). Changes in Spirituality and Well-Being Among Victims of Sexual Assault. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.37, No.2, 322-328.
- Kesimci, A., Göral, F.S. en Gençöz, T. (2005). Determinants of Stress-Related Growth: Gender, Stressfulness of the Event and Coping Strategies. In: *Current Psychology*, Vol.24, Issue 1, 68-75.
- Keulen, E.J. (2007). *God-talk in the Book of Job. A Biblical Theological and Systematic Theological Study into the Book of Job and Its Relevance for the Issue of Theodicy*. Bergum/Groningen: Rijksuniversiteit.
- Kilmer, R.P. (2006). Resilience and Posttraumatic Growth in Children. In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.). *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Kim, J. en Gorman, J. (2005). The psychobiology of anxiety. In: *Clinical Neuroscience Research* 4, 335-347.
- Kinneging, A. (2005). *Geografie van goed en kwaad. Filosofische essays*. Utrecht: Uitgeverij het Spectrum.
- Kinzl, J. en Biebl, W. (1992). Long-Term Effects of Incest: Life Events Triggering Mental Disorders in Female Patients With Sexual Abuse in Childhood. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.16, 567-573.
- Kirkpatrick, L.A. (1992). An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion. In: *The International*

Journal for the Psychology of Religion, 2(1), 3-28.

- Kirkpatrick, L.A. en Shaver, P.R. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3), 315-334.
- Kleber, R.J. (1986). *Traumatische ervaringen, gevolgen en verwerking*. Lisse: Swets en Zeitlinger B.V.
- Kleber, R.J. (1995). Epilogue. In: Kleber, R.J., Figley, C.R. en Gersons, B.P.R. (Eds). *Beyond Trauma. Cultural and Societal Dynamics*. New York: Plenum Press.
- Kleber, R.J. (1999). *Het trauma voorbij: Over de grenzen van de psychotraumatologie*. Tilburg: University Press Katholieke Universiteit Brabant.
- Kleber, R.J. (2007). Trauma en verwerking. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Kleber, R.J. en Brown, D. (1992). *Coping with trauma: theory, prevention and treatment*. Amsterdam/Lisse: Swets en Zeitlinger B.V.
- Kleber, R.J., Figley, C.R. en Gersons, B.P.R. (1995). Introduction. In: Kleber, R.J., Figley, C.R. en Gersons, B.P.R. (Eds). *Beyond Trauma. Cultural and Societal Dynamics*. New York: Plenum Press.
- Kleber, R.J., Figley, C.R. en Gersons, B.P.R. (Eds). (1995). *Beyond Trauma. Cultural and Societal Dynamics*. New York: Plenum Press.
- Klein, I. en Janoff-Bulman, R. (1996). Trauma History and Personal Narratives: Some Clues to Coping Among Survivors of Child Abuse. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.20, No.1, 45-54.
- Kluft, R.P. (1990a). On the Apparent Invisibility of Incest: A Personal Reflection on Things Known and Forgotten. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Kluft, R.P. (1990b). Incest and Subsequent Revictimization: The Case of Therapist-Patient Sexual Exploitation, With a Description of the Sitting Duck Syndrome. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Kluft, R.P. (Ed.) (1990). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Knippenberg, T. van. (2001). Transcendence and Personal History/Life Stories. In: Ziebertz, H.-G., Schweitzer, F., Häring, H. en Browning, D. (Eds.). *The Human Image of God*. Leiden/Boston/Köln: Koninklijke Brill NV.
- Kolk, B.A. van der (Ed.) (1984). *Post-Traumatic Stress Disorder: Psychological and Biological Sequelae*. Washington, D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Kolk, B.A. van der (1996a). The Complexity of Adaptation to Trauma. Self-Regulation, Stimulus Discrimination, and Characterological Development. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Kolk, B.A. van der (1996b). Trauma and Memory. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Kolk, B.A. van der. (1996c). The Body Keeps the Score. Approaches to the Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Kolk, B.A. van der, Burbidge, J.A. en Suzuki, J. (1997). The Psychobiology of Traumatic Memory. Clinical Implications of Neuroimaging Studies. In: Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Kolk, B.A. van der, en Fisler, R.E. (1995). Childhood abuse and neglect and loss of self-regulation. In: *Bulletin of the Menninger Clinic*, Volume 58, No.2, 145-169.
- Kolk, B.A. van der, Hart, O. van der, en Marmar, C.R. (1996). Dissociation and Information Processing in Posttraumatic Stress Disorder. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Kolk, B.A. van der, en MacFarlane, A.C. (1996). The Black Hole of Trauma. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.

- Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds)(1996). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Kolk, B.A. van der, Weisaeth, L. en Hart, O. van der (1996). History of Trauma in Psychiatry. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Krejci, M.J., Thompson, K.M., Simonich, H., Crosby, R.D., Donaldson, M.A., Wonderlich, S.A. en Mitchell, J.E. (2004). Sexual Trauma, Spirituality, and Psychopathology. In: *Journal of Child Sexual Abuse, Vol.13 (2)*, 85-103.
- Krystal, J.H., Bremner, J.D., D'Souza, D.C., Anand, A., Southwick, S.M. en Charney, D.S. (2000). The Emerging Neurobiology of Dissociative States: Relevance to PTSD. In: Shalev, A.Y., Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Kulenovic, A.D., Kucukalic, A., Malec, D., Fisekovic, S., Suljic, E.M. en Mehmedbasic, A.B. (2009). P03-243 'The body keeps the score' revisited: Changes in lipid levels and coronary disease risk in army veterans suffering from chronic PTSD. In: *European Psychiatry, Vol.24, S1242*.
- Kunkel, M.A., Cook, S., Meshel, D.S., Daughtry, D. en Hauenstein, A. (1999). God Images: A Concept Map. In: *Journal for the Scientific Study of Religion, Vol.38, Issue 2*, 193-203.
- Kushner, H.S. (1983). *Als 't kwaad goede mensen treft*. Baarn: Ten Have.
- Kwilecki, S. (2004). Religion and Coping: A Contribution from Religious Studies. In: *Journal for the Scientific Study of Religion, 43 (4)*, 477-489.
- Kwon, S-Y. (2005). "God may NOT be a Person!": A Case of Cultural Construction of God Representations. In: *Pastoral Psychology, Vol.53, No.5*, 405-421.
- Laan, J.H. van der. e.a. (2001) *Speuren naar geloof. Studies rond geloofspraxis en pastoraal handelen bij het afscheid van Jaap H. van der Laan als hoogleraar praktische theologie aan de Theologische Universiteit Kampen*. Kampen: THUK.
- Labuschagne, C.J. (1994). *Zin en onzin over God. Een kritische beschouwing van gangbare godsvoorstellingen*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Laceulle, O.M., Kleber, R.J. en Alisic, E. (2015). Children's Experience of Posttraumatic Growth: Distinguishing General from Domain-Specific Correlates. In: *Plos One, 10 (12)*
- Lamers- Winkelman, F. (2007). Het seksueel mishandelde kind: diagnostiek en behandeling. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- LaMothe, R. (2002). "Where Are You?" Defensive Dissociation and Fragments of Annihilated Faith. In: *Pastoral Psychology, Vol.50, No.3*, 173-189.
- Lange, A., De Beurs, E., Dolan, C., Lachnit, T., Sjollem, S. en Hanewald, G. (1999). Long-Term Effects of Childhood Sexual Abuse: Objective and Subjective Characteristics of the Abuse and Psychopathology in Later Life. In: *The Journal of Nervous & Mental Disease, 187(3)*, 150-158.
- Lans, J. van der. (2001). Empirical Research into the Human Images of God. In: Ziebertz, H.-G., Schweitzer, F., Häring, H. en Browning, D. (Eds.). *The Human Image of God*. Leiden/Boston/Köln: Koninklijke Brill NV.
- Lans, J.M. van der. (2002). Implications of Social Constructionism for the Psychological Study of Religion. In: Hermans, C.A.M., Immink, G., Jong, A. de, en Lans, J. van der. (eds.). *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill.
- Larson, D.B. en Larson, S.S. (2003). Spirituality's Potential Relevance of Physical and Emotional Health: A Brief Review of Quantitative Research. In: *Journal of Psychology and Theology, Vol.31, No.1*, 37-51.
- Laufer, A., Raz-Hamama, Y., Levine, S.Z. en Solomon, Z. (2009). Posttraumatic Growth in Adolescence: The Role of Religiosity, Distress, and Forgiveness. In: *Journal of Social and Clinical Psychology, Vol.28, No.7*, 862-880.
- Laviola, M. (1989). Effects of Older Brother – Younger Sister Incest: A Review of Four Cases. In: *Journal of Family Violence, Vol.4, No.3*, 259-274.
- Laviola, M. (1992). Effects of Older Brother – Younger Sister Incest: A Study of the Dynamics of 17 Cases. In: *Child Abuse and Neglect, Vol.16, No.3*, 409-421.
- Lawrence, R.T. (1997). Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales. In: *Journal of Psychology and Theology, Vol.25, No.2*, 214-226.

- Lazarus, R.S. en Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal and Coping*. New York: Springer Publishing Company.
- Lehner-Hartmann, A. (2002). *Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie: Sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und praktisch-theologische Reflexionen*. Innsbruck: Tyrolia.
- Leitenberg, H., Greenwald, E. en Cado, S. (1992). A Retrospective Study of Long-term Methods of Coping with Having Been Sexually Abused During Childhood. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.16, 399-407.
- Lemoncelli, J. en Carey, A. (1996). The Psychospiritual Dynamics of Adult Survivors of Abuse. In: *Counseling and Values*, Vol.40, Issue 3, 175-185.
- Lepore, S. en Revenson, T. (2006). Relationships Between Posttraumatic Growth and Resilience: Recovery, Resistance, and Reconfiguration. In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.). *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Lepore, S. J. en Evans, G.W. (1996). Coping with Multiple Stressors in the Environment. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Leserman, J. (2005). Sexual abuse history: prevalence, health effects, mediators, and psychological treatment. In: *Psychosomatic Medicine*, 67(6), 906-915.
- Lev-Wiesel, R., Amir, M. en Besser, A. (2005). Posttraumatic growth among female survivors of childhood sexual abuse in relation to the perpetrator identity. In: *Journal of Loss and Trauma*, Vol.10, 7-17.
- Lieberzon, I. en Taylor, S.F. (2000). Brain Imaging Studies of PTSD. In: Shalev, A.Y., Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Liem, J.H. en Boudewyn, A.C. (1999). Contextualizing the Effects of Childhood Sexual Abuse on Adult Self- and Social Functioning: An Attachment Theory Perspective. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.23, No.11, 1141-1157.
- Lindberg, F.H. en Distad, L.J. (1985). Post-traumatic Stress Disorders in Women Who Experienced Childhood Incest. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.9, No.3, 329-334.
- Lindijer, C.H. (1986). Pastorale omgang met waarom-vragen. In: Heering, J.P., Reyendam-Beek, L.W. van, Sleenwenhoek, G., Smit, N.C. en Wevers, H.R. (red.). *Leidse Lezingen. Nogmaals: Waarom? Nijkerk: Callenbach b.v.*
- Lindstrom, C.M. en Triplett, K.N. (2010). Posttraumatic Growth: A Positive Consequence of Trauma. In: Miller, T.W. (Ed.). *Handbook of Stressful Transitions Across the Lifespan*. New York: Springer.
- Linley, P.A. (2003). Positive Adaptation to Trauma: Wisdom as Both Process and Outcome. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.16, No.6, 601-610.
- Linley, P.A. en Joseph, S. (2004). Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.17, No.1, 11-21.
- Linley, P.A. en Joseph, S. (2011). Meaning in Life and Posttraumatic Growth. In: *Journal of Loss and Trauma*, 16, 150-159.
- Litt, M.D. (1988). Cognitive Mediators of Stressful Experience: Self-Efficacy and Perceived Control. In: *Cognitive Therapy and Research*, Vol.12, No.3, 241-260.
- Little, S.G., Akin-Little, A. en Somerville, M.P. (2011). Response to trauma in children: An examination of effective intervention and post-traumatic growth. In: *School Psychology International* 32 (5), 448-463.
- Loftus, E.F., Polonsky, S. en Fullilove, M.T. (1994). Memories of Childhood Sexual Abuse. Remembering and Repressing. In: *Psychology of Women Quarterly*, 18, 67-84.
- Louw, D.J. (1998). "God as Friend": Metaphoric Theology in Pastoral Care. In: *Pastoral Psychology*, Vol.46, No.4, 233-242.
- Lovett, B.B. (1995). Child Sexual Abuse: The Female Victim's Relationship with her Nonoffending Mother. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.19, No.6, 729-738.
- Lovett, B.B. (2004). Child Sexual Abuse Disclosure: Maternal Response and other Variables Impacting the Victim. In: *Child and Adolescent Social Work Journal*, Vol.21, No.4, 355-371.
- Lucenko, B.A., Gold, S.N. en Cott, M.A. (2000). Relationship to Perpetrator and Posttraumatic Symptomatology among Sexual Abuse Survivors. In: *Journal of Family Violence*, Vol.15, No.2, 169-179.
- Lundqvist, G., Hansson, K. en Svedin, C.G. (2004). The influence of childhood sexual abuse factors on women's health. In: *Nordic Journal of Psychiatry*, 58, 395-401.
- Luthar, S.S., Cicchetti, D. en Becker, B. (2000). The Construct of Resilience: A Critical Evaluation and Guidelines

for Future Work. In: *Child Development*, Vol.71, No.3, 543-562.

- Luyten, P. en Corveleyn, J. (2007). Attachment and Religion: The Need to Leave Our Secure Base: A Comment on the Discussion Between Granqvist, Rizzuto, and Wulff. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 17(2), 81-97.
- Luyten, P., Corveleyn, J. en Fontaine, J. (1998). Schuld en schaamte en de relatie tussen religiositeit en geestelijke gezondheid. In: Janssen, J., Uden, R. van, en Ven, H. van der. *Schering en inslag. Opstellen over religie in de hedendaagse cultuur*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid.
- Lyon, E. (2010). The Spiritual Implications of Interpersonal Abuse: Speaking of the Soul. In: *Pastoral Psychology*, 59, 233-247.
- MacFarlane, A.C. (1995). The Severity of the Trauma: Issues about Its Role in Posttraumatic Stress Disorder. In: Kleber, R.J., Figley, C.R. en Gersons, B.P.R. (Eds) *Beyond Trauma. Cultural and Societal Dynamics*. New York: Plenum Press.
- MacFarlane, A.C. en Girolamo, G. de (1996). The Nature of Traumatic Stressors and the Epidemiology of Posttraumatic Reactions. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisath, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- MacFarlane, A.C. en Kolk, B.A. van der (1996). Trauma and Its Challenge to Society. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- MacFarlane, A.C. en Yehuda, R. (1996). Resilience, Vulnerability, and the Course of Posttraumatic Reactions. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisath, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Mancini, A.D en Bonanno, G.A. (2006). Resilience in the Face of Potential Trauma: Clinical Practices and Illustrations. In: *Journal of Clinical Psychology: In Session*, Vol.62 (8), 971-985.
- Maniglio, R. (2009). The impact of child sexual abuse on health: A systematic review of reviews. In: *Clinical Psychology Review*, 29, 647-657.
- Manlowe, J.L. (1995). *Faith Born of Seduction. Sexual Trauma, Body Image, and Religion*. New York/London: New York University Press.
- Markus, A. (2010). *Adieu God. Over het afscheid van de persoonlijke God*. Zoetermeer: Meinema.
- Maselko, J. (2013). The Neurophysiology of Religious Experience. In: Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.) . *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
- Masho, S.W. en Ahmed, G. (2007). Age at Sexual Assault and Posttraumatic Stress Disorder among Women: Prevalence, Correlates, and Implications for Prevention. In: *Journal of Women's Health*, Vol.16, No.2, 262-271.
- Maso, I. en Smaling, A. (1998). *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*. Amsterdam: Boom.
- Massey, S., Cameron, A., Ouelette, S. en Fine, M. (1998). Qualitative Approaches to the Study of Thriving: What Can Be Learned? In: *Journal of Social Issues*, Vol.54, No.2, 337-355.
- Maton, K.I. (1989). The Stress-Buffering Role of Spiritual Support: Cross-Sectional and Prospective Investigations. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(3), 310-323.
- Matthews, L.T. en Marwit, S.J. (2006). Meaning Reconstruction in the Context of Religious Coping: Rebuilding the Shattered Assumptive World. In: *OMEGA*, Vol. 53 (1-2), 87-104.
- Mattlin, J.A., Wethington, E. en Kessler, R.C. (1990). Situational Determinants of Coping and Coping Effectiveness. In: *Journal of Health and Social Behavior*, Vol.31, 103-122.
- Maynard, E.A., Gorsuch, R.L. en Bjorck, J.P. (2001). Religious Coping Style, Concept of God, and Personal Religious Variables in Threat, Loss, and Challenge Situations. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.40, Issue 1, 65-74.
- McCann, I.L. en Pearlman, L. (1990). *Psychological trauma and the adult survivor. Theory, Therapy and Transformation*. New York: Brunner/Mazel.
- McCullough, M.E., Bono, G. en Root, L.M. (2005). Religion and Forgiveness. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- McElheran, M., Briscoe-Smith, A., Khaylis, A., Westrup, D., Hayward, C. en Gore-Felton, C. (2012). A conceptual

model of post-traumatic growth among children and adolescents in the aftermath of sexual abuse. In: *Counseling Psychology Quarterly*, Vol.25, No.1, 73-82.

- McFague, S. (1982). *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. London: SCM Press Ltd.
- McGrath, A.E. (1997). *Christelijke theologie. Een introductie*. Kampen: Kok.
- McIvor, R., Velsen, C. van, Lee, D., Turner, S. (1997). Theoretical models of post-traumatic stress disorder. In: Black, D., Newman, M., Harris-Hendriks, J. en Mezey, G. (Eds.). *Psychological Trauma. A Developmental Approach*. London: The Royal College of Psychiatrists.
- Megen, J.G.M. van. (2009). Rooms-katholieke socialisatie en het belang hiervan voor de psychotherapeutische praktijk. In: *Psyche en Geloof*, 20 (2), 100-109.
- Meichenbaum, D. (2006). Resilience and Posttraumatic Growth: A Constructive Narrative Perspective. In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.). *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Meigs, A. en Barlow, K. (2002). Beyond the Taboo: Imagining Incest. In: *American Anthropologist*, 104 (1), 38-49.
- Meiser-Stedman, R. (2002). Towards a Cognitive-Behavioral Model of PTSD in Children and Adolescents. In: *Clinical Child and Family Psychology Review*, Vol.5, No.4, 217-232.
- Merckelbach, H. en Muris, P. (2001). The causal link between self-reported trauma and dissociation: a critical review. In: *Behaviour Research and Therapy*, 39, 245-254.
- Merckelbach, H., Horselenberg, R. en Schmidt, H. (2002). Modeling the connection between self-reported trauma and dissociation in a student sample. In: *Personality and Individual Differences*, 32, 695-705.
- Merckx, M., Mulder, A-C en Oosterveen, L. (red.) (1998). *Bedacht zijn op het onbedachte. Over het alledaagse en het goddelijke in theologisch perspectief*. DSTS-cahier nr.8/Meinema: Nijmegen/Zoetermeer.
- Meyerson, D.A., Grant, K.E., Smith Carter, J. en Kilmer, R.P. (2011). Posttraumatic growth among children and adolescents: A systematic review. In: *Clinical Psychology Review* 32, 949-964.
- Miles, M.B. en Huberman, A.M. (1994). *Qualitative Data Analysis. An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks, California/London/New Delhi: Sage Publications, Inc.
- Miller, E.D. (2003). Reconceptualizing the role of resiliency in coping and therapy. In: *Journal of Loss and Trauma*, 8, 239-246.
- Miller, T.W. (Ed.) (1998). *Children of Trauma. Stressful Life Events and Their Effects on Children and Adolescents*. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc.
- Miner, M.H. (2007). Back to the Basics in Attachment to God: Revisiting Theory in Light of Theology. In: *Journal of Psychology and Theology*, Vol.35, No.2, 112-122.
- Miskotte, K.H. (1971). *Bijbels ABC*. Baarn: Ten Have.
- Molemaker, R. (1994). *Goed, mijn zuster, spreken zal ik. Over seksueel geweld, schuld en pastoraat*. Kampen: Kok.
- Mollenkott, V.R. (1983). *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*. München: Verlag C.H.Beck.
- Monnier, J. en Hobfoll, E.E. (2000). Conservation of Resources in Individual and Community Reactions to Traumatic Stress. In: Shalev, A.Y., Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Mooren, J.H. (1998). Zingeving en cognitieve regulatie. Een conceptueel model ten behoeve van onderzoek naar zingeving en levensbeschouwing. In: Janssen, J., Uden, R. van, en Ven J.A. van der (red.). *Schering en inslag. Opstellen over religie in de hedendaagse cultuur*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV).
- Moreira-Almeida, A., Lotufo Neto, F. en Koenig, H.G. (2006). Religiousness and mental health: a review. In: *Revista Brasileira de Psiquiatria*, Vol.28, No.3, 242-259.
- Morey, R.A., Dolcos, F., Petty, C.M., Cooper, D.A., Pannu Hayes, J., LaBar, K.S. en McCarthy, G. (2009). The role of trauma-related distractors on neural systems for working memory and emotion processing in posttraumatic stress disorder. In: *Journal of Psychiatric Research* 43, 809-817.
- Morrow, L. (1991). Evil. In: *Time*, Vol.137, Issue 23, 48-54.
- Muller, R.T., Sicoli, L.A. en Lemieux, K. E. (2000). Relationship Between Attachment Style and Posttraumatic Stress Symptomatology Among Adults Who Report the Experience of Childhood Abuse. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.13, No.2, 321-332.

- Murray, K. en Ciarrocchi, J.W. (2007). The Dark Side of Religion, Spirituality and the Moral Emotions: Shame, Guilt, and Negative Religiosity as Markers for Life Dissatisfaction. In: *Journal of Pastoral Counseling*, Vol.42 (1), 22-41.
- Murray, M.J. (Ed.) (1999). *Reason for the Hope Within*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Murthi, M. en Espelage, D.L. (2005). Childhood sexual abuse, social support, and psychological outcomes: A loss framework. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.29, 1215-1231.
- Nationaalrapporteur.nl. Factsheet. Op goede grond. De aanpak van seksueel geweld tegen kinderen. 27-5-2014. Geraadpleegd op 17 november 2015.
- Neigh, G.N., Gillespie, C.F. en Nemeroff, C.B. (2009). The Neurobiological Toll of Child Abuse and Neglect. In: *Trauma, Violence and Abuse*, Vol.10, No.4, 389-410.
- Neimeyer, R. (2006). Re-Storying Loss: Fostering Growth in the Posttraumatic Narrative. In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.). *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Nelson, C.E. (1996). Formation of a God Representation. In: *Religious Education*, Vol.91, No.1, 22-39.
- Nelson-Gardell, D. (2001). The Voices of Victims: Surviving Child Sexual Abuse. In: *Child and Adolescent Social Work Journal*, Vol.18, No.6, 401-416.
- Nereo, N.E., Farber, B.A. en Hinton, V.J. (2002). Willingness to Self-Disclose Among Late Adolescent Female Survivors of Childhood Sexual Abuse. In: *Journal of Youth and Adolescence*, Vol.31, No.4, 303-310.
- Newberg, A.B. en Newberg, S.K. (2005). The Neuropsychology of Religion and Spiritual Experience. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Niederberger, J.M. (2002). The perpetrator's strategy as a crucial variable: a representative study of sexual abuse of girls and its sequelae in Switzerland. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.26, 55-71.
- Nijenhuis, E. en Hart, O. van der (2007). Een theoretisch perspectief op fasegerichte behandeling. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Nijenhuis, E.R.S., Spinhoven, Ph., Dyck, R. van, Hart, O. van der, en Vanderlinden, J. (1998). Degree of Somatoform and Psychological Dissociation in Dissociative Disorder Is Correlated with Reported Trauma. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.11, No.4, 711-730.
- Noordegraaf, A., Kwakkel, G., Paas, S., Peels, H.G.L. en Zwiep, A.W. (red.) (2005). *Woordenboek voor bijbellezers*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Norris, F.H. en Thompson, M.P. (1995). Applying Community Psychology to the Prevention of Trauma. In: Freedy, J.R. en Hobfoll, S.E. (Eds.), *Traumatic Stress. From Theory to Practice*. New York/London: Plenum Press.
- Nurcombe, B. (1999). Child sexual abuse I: psychopathology. In: *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 34, 84-91.
- O'Dougherty Wright, M., Crawford, E. en Sebastian, K. (2007). Positive Resolution of Childhood Sexual Abuse Experiences: The Role of Coping, Benefit-Finding and Meaning-Making. In: *Journal of Family Violence*, Vol.22, 597-608.
- O'Dougherty Wright, M., Fopma-Loy, J. en Fischer, S. (2005). Multidimensional assessment of resilience in mothers who are child sexual abuse survivors. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.29, 1173-1193.
- O'Leary, P., Coohey, C. en Easton, S.D. (2010). The effect of severe child sexual abuse and disclosure on mental health during adulthood. In: *Journal of Child Sexual Abuse*, 19(3), 275-289.
- Oeveren, J. van, Vlaardingerbroek, J., Noordegraaf, A. en Versteeg, J.P. (red.) (1987). *Tekst voor Tekst. De Heilige Schrift kort verklaard en toegelicht*. 's Gravenhage: Boekencentrum B.V.
- Olff, M., Langeland, W. en Gersons, B.P.R. (2005). Effects of appraisal and coping on the neuroendocrine response to extreme stress. In: *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 29, 457-467.
- Orcutt, H.K., Pickett, S.M. en Brooke Pope, E. (2005). Experiential Avoidance and Forgiveness as Mediators in the Relation Between Traumatic Interpersonal Events and Posttraumatic Stress Disorder Symptoms. In: *Journal of Social and Clinical Psychology*, Vol.24, No.7, 1003-1029.
- Overcash, W.S. en Calhoun, L.G. (1996). Coping with crises: An examination of the impact of traumatic events on religious beliefs. In: *Journal of Genetic Psychology*, Vol.157, Issue 4, 455-464.

- Owens, G.P. (2001). Cognitive distortions among women reporting childhood sexual abuse. In: *Journal of Interpersonal Violence*, Vol.16, No.2, 178-191.
- Paloutzian, R.F. en Park, C.L. (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Pargament, K.I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*. New York/London, The Guilford Press.
- Pargament, K.I., Ano, G.G. en Wachholtz, A.B. (2005). The Religious Dimension of Coping. Advances in Theory, Research, and Practice. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Pargament, K.I., Desai, K.M. en McConnel, K.M. (2006). Spirituality: A Pathway to Posttraumatic Growth or Decline? In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.). *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Pargament, K.I., Ensing, D.S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Van Haitsma, K. en Warren, R. (1990). God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events. In: *American Journal of Community Psychology*, Vol.18, No.6, 793-824.
- Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.) (2013). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
- Pargament, K.I., Feuille, M. en Burdzy, D. (2011). The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping. In: *Religions*, 2, 51-76.
- Pargament, K.I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J. en Jones, W. (1988). Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27 (1), 90-104.
- Pargament, K.I., Koenig, H.G. en Perez, L.M. (2000). The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. In: *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 56(4), 519-543.
- Pargament, K.I., Magyar, G.M., Benore, E. en Mahoney, A. (2005). Sacrilege: A Study of Sacred Loss and Desecration and Their Implications for Health and Well-Being in a Community Sample. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(1), 59-78.
- Pargament, K.I., Mahoney, A. en Shafranske, E.P. (Eds.) (2013). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume 2 An Applied Psychology of Religion and Spirituality*. Washington DC: American Psychological Association.
- Pargament, K.I., Olsen, H., Reilly, B., Falgout, K., Ensing, D.S. en Van Haitsma, K. (1992). God Help Me (II): The Relationship of Religious Orientations to Religious Coping with Negative Life Events. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31 (4), 504-513.
- Pargament, K.I., Smith, B.W., Koenig, H.G. en Perez, L. (1998a). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, Issue 4, 710-724.
- Pargament, K.I., Zinnbauer, B.J., Scott, A.B., Butter, E.M., Zerowin, J. en Stanik, P. (1998b). Red Flags and Religious Coping: Identifying Some Religious Warning Signs Among People in Crisis. In: *Journal of Clinical Psychology*, Vol.54(1), 77-89.
- Paris, J. (2000). Predispositions, Personality Traits, and Posttraumatic Stress Disorder. In: *Harvard Review Psychiatry*, 8, 175-183.
- Park, C.L. (1998). Stress-Related Growth and Thriving Through Coping: The Roles of Personality and Cognitive Processes. In: *Journal of Social Issues*, Vol.54, No.2, 267-277.
- Park, C.L. (2005). Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress. In: *Journal of Social Issues*, Vol.61, No.4, 707-729.
- Park, C.L. (2005). Religion and Meaning. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Park, C.L. en Ai, A.L. (2006). Meaning making and growth: New directions for research on survivors of trauma. In: *Journal of Loss and Trauma*, Vol.11, 389-407.
- Park, C.L., Edmondson, D. en Hale-Smith, A. (2013). Why Religion? Meaning as Motivation. In: Pargament, K.I., Exline, J.J. en Jones, J.W. (Eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume I Context, Theory, and Research*. Washington DC: American Psychological Association.
- Park, C.L. en Lechner, S. (2006). Measurement Issues in Assessing Growth Following Stressful Life Experiences.

- In: Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (Eds.) *Handbook of Posttraumatic Growth. Research and Practice*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Park, C.L., Cohen, L.H. en Murch, R.L. (1996). Assessment and Prediction of Stress-Related Growth. In: *Journal of Personality, Vol.64, No.1*, 71-105.
 - Parker, J.D.A. en Endler, N.S.(1996). Coping and Defense. A Historical Overview. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.) *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
 - Parkes, C. M. (1997). Normal and abnormal responses to stress: a developmental approach. In: Black, D., Newman, M., Harris-Hendriks, J. en Mezey, G. (Eds). *Psychological Trauma. A Developmental Approach*. London: The Royal College of Psychiatrists.
 - Paul, M.J. (red.). (2002). *Geestelijke strijd: Demonie en bevrijding in christelijk perspectief*. Zoetermeer: Boeken-centrum.
 - Paul, M.J. (red.). (2005). *Occulte machten en bevrijding*. Heerenveen: Groen.
 - Payne A.J., Joseph, S. en Tudway, J. (2007). Assimilation and accommodation processes following traumatic experiences. In: *Journal of Loss and Trauma, Vol.12*, 73-89.
 - Peres, J.F.P., Moreira-Almeida, A., Nasello, A.G. en Koenig, H.G. (2007). Spirituality and Resilience in Trauma Victims. In: *Journal of Religion and Health, 46(3)*, 343-350.
 - Perrin, R.D. en Parrott III, L. (1993). Memories of Satanic Ritual Abuse. In: *Christianity Today, Vol.37, Issue 7*, 18- 23.
 - Person, E.S. en Klar, H. (1993). Establishing Trauma: The Difficulty Distinguishing Between Memories and Fantasies. In: *Journal of the American Psychoanalytic Association, Vol.42, No.4*, 1055-1082.
 - Pfeffer, C.R. (Ed.) (1996). *Severe Stress and Mental Disturbance in Children*. Washington D.C./London: American Psychiatric Press, Inc.
 - Phelan, P. (1986). The process of incest: biologic father and stepfather families. In: *Child Abuse and Neglect, Vol.10*, 531-539.
 - Phelan, P. (1995). Incest and its Meaning: The Perspectives of Fathers and Daughters. In: *Child Abuse and Neglect, Vol.19, No.1*, 7-24.
 - Phillips III, R. E., Pargament, K.I., Lynn, Q.K. en Crossley, C.D. (2004). Self-Directing Religious Coping: A Deistic God, Abandoning God, or No God at All? In: *Journal for the Scientific Study of Religion, 43:3*, 409-418.
 - Pieper, J. (2006). Religie en gezondheid. In: *Praktische theologie. Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen (4)*, 457-465.
 - Pieper, J. (2012). Religieuze coping: ontwikkelingen, en onderzoek in Nederland. In: *Psyche en Geloof, 23, nr.3*, 139-149.
 - Pierce, G.R., Sarason, I.G. en Sarason, B.R. (1996). Coping and Social Support. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
 - Plummer, C.A. (2006). The discovery process: What mothers see and do in gaining awareness of the sexual abuse of their children. In: *Child Abuse and Neglect, Vol.30*, 1227-1237.
 - Polusny, M.A. en Follette, V.M. (1995). Long-term correlates of child sexual abuse: Theory and review of the empirical literature. In: *Applied and Preventive Psychology, 4*, 143-166.
 - Pope, Jr., H.G. (2002). Delayed disclosure by victims of child sexual abuse: an important topic for study. In: *Acta Paediatrica, 91(12)*, 1293-1295.
 - Porter, C.A. en Long, P.J. (1999). Locus of Control and Adjustment in Female Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse. In: *Journal of Child Sexual Abuse, Vol. 8 (1)*, 3-25.
 - Praag, H.M. van. (2008). *God en Psyche. De redelijkheid van het geloven. Visies van een Jood*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
 - Prati, G. en Pietrantonio, L. (2009). Optimism, Social Support, and Coping As Factors Contributing to Posttraumatic Growth: A Meta-Analysis. In: *Journal of Loss and Trauma, 14*, 364-388.
 - Putman, W.B.M. (1998). *Godsbeelden en Levensverhaal. Een onderzoek met behulp van de Waarderingstheorie en de Zelfkonfrontatiemethode naar de betekenis van persoonlijke godsbeelden*. Tilburg: University Press.
 - Putnam, F.W. (1990). Disturbances of "Self" in Victims of Childhood Sexual Abuse. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
 - Putnam, F.W. (1991). The Satanic Ritual Abuse Controversy. In: *Child Abuse & Neglect, Vol.15*, 175- 179.

- Putnam, F.W. (2003). Ten-Year Research Update Review: Child Sexual Abuse. In: *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 42:3, 269-278.
- Putnam, F.W. en Trickett, P.K. (1997). Psychobiological Effects of Sexual Abuse. In: Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Pynoos, R.S. (1996). Exposure to Catastrophic Violence and Disaster in Childhood. In: Pfeffer, C.R. (Ed.). *Severe Stress and Mental Disturbance in Children*. Washington D.C./London: American Psychiatric Press, Inc.
- Pynoos, R.S., Steinberg, A.M. en Goenjian, A. (1996) Traumatic Stress in Childhood and Adolescence: Recent Developments and Current Controversies. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisath, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Radford Ruether, R. (1983). *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- Rando, T.A. (2002). The "Curse" of Too Good a Childhood. . In: Kauffman, J. (Ed). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Redmond, S.A. (1989). Christian "Virtues" and Recovery from Child Sexual Abuse. In: Carlson Brown, J. en Bohn, C.R. *Christianity, Patriarchy, and Abuse*. New York: Pilgrim Press.
- Redmond, S.A. (1993). *The Father God and Traditional Christian Interpretations of Suffering, Guilt, Anger, and Forgiveness as Impediments to Recovery from Father-Daughter Incest*. Ottawa: University of Ottawa.
- Redmond, S.A. (1996). God Died and Nobody Gave a Funeral. In: *Pastoral Psychology*, Vol.45, No.1, 41-47.
- Regehr, C. en Marziali, E. (1999). Response to Sexual Assault. A Relational Perspective. In: *The Journal of Nervous and Mental Disease*, Vol.187, No.10, 618-623.
- Regehr, C., Marziali, E. en Jansen, K. (1999). A Qualitative Analysis of Strengths and Vulnerabilities in Sexually Assaulted Women. In: *Clinical Social Work Journal*, Vol.27, No.2, 171-184.
- Resick, P.A. (2001). *Stress and Trauma*. Hove, East Sussex: Psychology Press Ltd.
- Rijnaarts, J. (1987). *Dochters van Lot. Over vader-dochter-incest*. Amsterdam, An Dekker.
- Rizzuto, A.M. (1974). Object relations and the formation of the image of God. In: *British Journal of Medical Psychology*, 47, 83-99.
- Rizzuto, A.M. (1976). Freud, God, the devil and the theory of object representation. In: *International Review of Psycho-analysis*, 3, 165-180.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Rizzuto, A.M. (1980). The psychological foundations of belief in God. In: Brusselmans, C., O'Donohoe, J.A., Fowler, J.W. en Vergote, A. *Toward moral and religious maturity: The first international conference on moral and religious development*, 115-135. Morristown, N.J. (etc.): Silver Burdett Company.
- Rizzuto, A.M. (1982). The father and the child's representation of God: a developmental approach. In: Caht, S.H., Gurwitt, A.R. en Ross, J.M. (eds.). *Father and child: developmental and clinical perspectives*, 357-382. Boston: Little Brown.
- Roberts, R., O'Connor, T., Dunn, J. en Golding, J. (2004). The effects of child sexual abuse in later family life; mental health, parenting and adjustment of offspring. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.28, 525-545.
- Roesch, S.C. en Ano, G. (2003). Testing an Attribution and Coping Model of Stress: Religion as an Orienting System. In: *Journal of Psychology and Christianity*, Vol.22, No.3, 197-209.
- Rogers, M.L. (1995). Factors Influencing Recall of Childhood Sexual Abuse. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.8, No.4, 691-716.
- Rogers, S.A. (2002). The Parent-Child Relationship as an Archetype for the Relationship Between God and Humanity in Genesis. In: *Pastoral Psychology*, Vol.50, No.5, 377-385.
- Rogers, S.A., Malony, H. N., Coleman, E.M. en Tepper, L. (2002). Changes in Attitudes Toward Religion Among Those with Mental Illness. In: *Journal of Religion and Health*, Vol.41, No.2, 167-178.
- Romans, S.E., Martin, J.L., Morris, E. en Herbison, G.P. (2000). Psychological defense styles in women who report childhood sexual abuse: a controlled community study. In: *American Journal of Psychiatry*, 156(7), 1080-1085.
- Rooijendijk, L. e.a. (1998). *De mens in thema's. Een thematische behandeling van de menselijke levensloop*. Baarn: Nelissen.
- Roos, S.A. de (2006). Young Children's God Concepts: Influences of Attachment and Religious Socialization in a

Family and School Context. In: *Religious Education*, Vol.101, No.1, 84-103.

- Roozendaal, B., Quirarte, G.L. en McGaugh, J.L. (1997). Stress-Activated Hormonal Systems and the Regulation of Memory Storage. In: Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Ross, K., Handal, P.J., Clark, E.M. en Vander Wal, J.S. (2009). The Relationship Between Religion and Religious Coping: Religious Coping as a Moderator Between Religion and Adjustment. In: *Journal of Religion and Health*, 48, 454-467.
- Rossetti, S.J. (1995). The Impact of Child Sexual Abuse on Attitudes Toward God and the Catholic Church. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.19, No.12, 1469-1481.
- Roth, S. en Lebowitz, L. (1988). The Experience of Sexual Trauma. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.1, No.1, 79-107.
- Roth, S. en Newman, E. (1991). The Process of Coping with Sexual Trauma. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.4, No.2, 279-297.
- Roukema-Koning, B. (1998). Relatiele zelf-ervaringen en spreken over God. Een psychologie van het 'zelf' als hermeneutisch instrument. In: Ganzevoort, R.R. (red.) *De praxis als verhaal. Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen: Kok.
- Rowatt, W.C. en Kirkpatrick, L.A. (2002). Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.41, Issue 4, 637-652.
- Rudd, J.M. en Herzberger, S.D. (1999). Brother-Sister Incest – Father-Daughter Incest: a Comparison of Characteristics and Consequences. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.23, No.9, 915-928.
- Runtz, M.G. en Schallow, J.R. (1997). Social Support and Coping Strategies as Mediators of Adult Adjustment Following Childhood Maltreatment. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.21, No.2, 211-226.
- Russell, D.E.H. (1984). The Prevalence and Seriousness of Incestuous Abuse: Stepfathers vs. Biological Fathers. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.8, No.1, 15-22.
- Russell, D.E.H. (1995). The Prevalence, Trauma, and Sociocultural Causes of Incestuous Abuse of Females. A Human Rights Issue. In: Kleber, R.J., Figley, C.R. en Gersons, B.P.R. (Eds.). *Beyond Trauma. Cultural and Societal Dynamics*. New York: Plenum Press.
- Rye, M.S., Wade, N.G., Fleri, A.M. en Kidwell, J.E.M. (2013). The Role of Religion and Spirituality in Positive Psychology Interventions. In: Pargament, K.I., Mahoney, A. en Shafranske, E.P (Eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume 2 An Applied Psychology of Religion and Spirituality*. Washington DC: American Psychological Association.
- Saldana, J. (2009). *The Coding Manual for Qualitative Researchers*. London/Thousand Oaks, California/New Delhi/Singapore: Sage Publications, Inc.
- Salsman, J.M., Brown, T.L., Brechting, E.H. en Carlson, C.R. (2005). The Link Between Religion and Spirituality and Psychological Adjustment: The Mediating Role of Optimism and Social Support. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol.31, Issue 4, 522-535.
- Saltzman, K.M., Weems, C.F. en Carrion, V.G. (2006). IQ and Posttraumatic Stress Symptoms in Children Exposed to Interpersonal Violence. In: *Child Psychiatry and Human Development*, Vol.36(3), 261-272.
- Sarbin, T.R. (ed.). (1986). *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger.
- Sarot, M. (1997). *Het goede leven. Idealen van een goed leven in confrontatie met de tragiek van het bestaan*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Sarot, M. (2003). *De theodicee. Een nieuwe benadering van een oud probleem?* Internet: www.igitur-archive.library.uu.nl/Sarot_04Theodicee_en_moderniteit.doc. geraadpleegd op 17-1-2012.
- Saur, M.S. en Saur, W.G. (1993). Transitional Phenomena as Evidenced in Prayer. In: *Journal of Religion and Health*, Vol.32, No.1, 55-65.
- Scaer, R.C. (2001). The Neurophysiology of Dissociation and Chronic Disease. In: *Applied Psychophysiology and Biofeedback*, Vol.26, No.1, 73-91.
- Schaap-Jonker, H. (2004). The Varieties of God. A Survey of Studies about Images of God. In: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 58 (2), 124-141.
- Schaap-Jonker, H. (2008). *Before the Face of God. An Interdisciplinary Study of the Meaning of the Sermon and the*

Hearer's God Image, Personality and Affective State. Wien/Berlin: LIT Verlag.

- Schaap-Jonker, H. (2008a). Grootmoeders' veilige berg in de bedstee en daarna: godsbeelden, religieuze cultuur en psychische gezondheid. In: *Psyche en geloof*, 19^e jaargang, No.1, 3-11.
- Schaap-Jonker, H., Eurelings- Bontekoe, E.H.M., Verhagen, P.J. en Zock, H. (2000a). Godsbeeld en psychopathologie. Een verkenning in de wetenschappelijke literatuur vanuit object-relatieve perspectief. In: *Psyche en Geloof*, 11^e jaargang, No.4, 200-209.
- Schaap-Jonker, H., Eurelings- Bontekoe, E.H.M., Verhagen, P.J. en Zock, H. (2000b). Godsbeeld en persoonlijkheidspathologie. Een exploratief onderzoek bij psychiatrische patiënten. In: *Psyche en Geloof*, 11^e jaargang, No.4, 210-225.
- Schaefer, C.A. en Gorsuch, R.L. (1991). Psychological Adjustment and Religiousness: The Multivariate Belief-Motivation Theory of Religiousness. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.30, Issue4, 448-462.
- Schaefer, C.A. en Gorsuch, R.L. (1993). Situational and Personal Variations in Religious Coping. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.32, Issue 2, 136-147.
- Schaeffer- van Leeuwen, K. (2011). Gehechtheid en problematische gehechtheid. In: *Psyche en Geloof*, 22^e jaargang, No.4, 177-186.
- Schetky, D.H. (1990). A Review of the Literature on the Long-Term Effects of Child Sexual Abuse. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Schilder, A. (2000, 9^e gewijzigde en aangevulde druk). *Hulpeloos maar schuldig*. Baarn: Ten Have.
- Schrag, C.O. (2006). Otherness and the problem of evil: How does that which is other become evil? In: *International Journal of Philosophy and Religion*, 60, 149-156.
- Schroten, E. (1993). Van de nood een deugd maken? Het lijden als ethisch probleem. In: Bank, J. van de, Brouwer, R., Looman-Graaskamp, A.H., Noordegraaf, A. en Zwaard, C. van der. *Lijden en belijden. Over 'de derde gestalte van het antwoord'*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Schultz, R. (1990). Secrets of Adolescence: Incest and Developmental Fixations. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Schüssler Fiorenza, E. (1997). *Jezus, Kind van Mirjam, Profeet van Sophia. Kritische bijdragen tot de feministische christologie*. Kok: Kampen.
- Schweitzer, F. (2001). Distorted, Oppressive, Fading Away? The Dialogical Task of Practical Theology and the Human Image of God. In: Ziebertz, H.-G., Schweitzer, F., Häring, H. en Browning, D. (Eds.). *The Human Image of God*. Leiden/Boston/Köln: Koninklijke Brill NV.
- Shakespeare-Finch, J. en Armstrong, D. (2010). Trauma Type and Posttrauma Outcomes: Differences between Survivors of Motor Vehicle Accidents, Sexual Assault, and Bereavement. In: *Journal of Loss and Trauma*, 15, 69-82.
- Shakespeare-Finch, J. en Enders, T. (2008). Corroborating Evidence of Posttraumatic Growth. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.21, No.4, 421-424.
- Shalev, A.Y. (1996). Stress versus Traumatic Stress. From Acute Homestatic Reactions to Chronic Psychopathology. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds.). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Shalev, A.Y., Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.) (2000). *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Shapiro, D.L. en Levendosky, A.A. (1999). Adolescent Survivors of Childhood Sexual Abuse: The Mediating Role of Attachment Style and Coping in Psychological and Interpersonal Functioning. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.23, No.11, 1175-1191.
- Sheikh, A.I. (2008). Posttraumatic growth in trauma survivors: Implications for practice. In: *Counselling Psychology Quarterly*, 21 (1), 85-97.
- Siegel, D. (1997). Memory and trauma. In: Black, D., Newman, M., Harris-Hendriks, J. en Mezey, G. (Eds.). *Psychological Trauma. A Developmental Approach*. London: The Royal College of Psychiatrists.
- Silva, P. de. (1999). Cultural aspects of post-traumatic stress disorder. In: Yule, W. (Ed.). *Post-Traumatic Stress Disorders. Concepts and Therapy*. Chichester/New York: John Wiley and Sons Ltd.
- Silver, R.L., Boon, C. en Stones, M.H. (1983). Searching for Meaning in Misfortune: making Sense of Incest. In:

Journal of Social Issues, Vol.39, No.2, 81-102.

- Silverman, D. (2008, 3^e ed.). *Interpreting Qualitative Data. Methods for Analyzing Talk, Text and Interaction*. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC: Sage Publications Ltd.
- Simon, V.A., Feiring, C. en McElroy, S.K. (2010). Making Meaning of Traumatic Events: Youth's Strategies for Processing Childhood Sexual Abuse are Associated With Psychological Adjustment. In: *Child Maltreatment* 15 (3), 229-241.
- Skinner, E.A. en Zimmer-Gembeck, M.J. (2007). The Development of Coping. In: *Annual Review of Psychology*, 58, 119-144.
- Smith Landsman, I. (2002). Crises of Meaning in Trauma and Loss. In: Kauffman, J. (Ed). *Loss of the Assumptive World. A Theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge.
- Smith, C.E., Reinert, D.F., Horne, M., Greer, J.M. en Wicks, R. (1995). Childhood Abuse and Spiritual Development Among Women Religious. In: *Journal of Religion and Health*, Vol.34, No.2, 127-133.
- Smith, S.G. en Cook, S.L. (2004). Are Reports of Posttraumatic Growth Positively Biased? In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.17, No.4, 353-358.
- Smouter, W. en Blom, C. (Eds.) (2001). *Vergeef me....verzoening tussen mensen en God*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Sölle, D. (1979). *Lijden*. Baarn: Ten Have.
- Solomon, J.C. (1992). Child Sexual Abuse by Family Members: A Radical Feminist Perspective. In: *Sex Roles*, Vol.27, Nos.9/10, 473-485.
- Somer, E. (2000). Effects of Incest in Aging Survivors: Psychopathology and Treatment Issues. In: *Journal of Clinical Geropsychology*, Vol.6, No.1, 53-61.
- Spaccarelli, S. en Kim, S. (1995). Resilience Criteria and Factors Associated With Resilience in Sexually Abused Girls. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol. 19, No. 9, 1171-1182.
- Spero, M.H. (1992). *Religious objects as psychological structures: A critical integration of object relations theory, psychotherapy, and Judaism*. Chicago: The University Press.
- Spiegel, D. (1990). Trauma, Dissociation, and Hypnosis. In: Kluft, R.P. (Ed.). *Incest-Related Syndromes of Adult Psychopathology*. Washington D.C.: American Psychiatric Press, Inc.
- Spiegel, D. (1997). Trauma, Dissociation and Memory. In: Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Spilka, B., Hood Jr., R.W., Hunsberger, B. en Gorsuch, R. (2003, 3rd ed.). *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. New York/London: The Guilford Press.
- Staley, J.M. en Blumberg Lapidus, L. (1997). Attributions of Responsibility in Father-Daughter Incest in Relation to Gender, Socio-Economic Status, Ethnicity, and Experiential Differences in Participants. In: *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 53 (4), 331-347.
- Steel, J., Sanna, L., Hammond, B., Whipple, J. en Cross, H. (2004). Psychological sequelae of childhood sexual abuse: abuse-related characteristics, coping strategy, and attributional style. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.28, 785-801.
- Steel, J.L., Wilson, G., Cross, H. en Whipple, J. (1996). Mediating Factors in the Development of Psychopathology in Victims of Childhood Sexual Abuse. In: *Sexual Abuse: A Journal of Research and Treatment*, Vol.8, No.4, 291-316.
- Stein, M.B., Hanna, C., Koverola, C., Torchia, M. en McClarty, B. (1997). Structural Brain Changes in PTSD. In: Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Stone, H.W., Cross, D.R., Purvis, K.B. en Young, M.J. (2003). A Study of the Benefit of Social and Religious Support on Church Members During Times of Crisis. In: *Pastoral Psychology*, Vol.51, No.4, 327-340.
- Stone, H.W., Cross, D.R., Purvis, K.B. en Young, M.J. (2004). A Study of Church Members During Times of Crisis. In: *Pastoral Psychology*, Vol.52, No.5, 405-421.
- Strack, S. en Feifel, H. (1996). Age Differences, Coping, and the Adult Life Span. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Strahm, D. (2006). *Vom Kreuz mit dem Kreuze. Feministisch-kritische Blicke auf die Kreuzestheologie*. Vortrag im Rahmen der Ausstellung "Kreuz und Kreuze" in der Offenen Kirche Elisabethen am 17. Oktober 2006.

- Strobel, R. (1991a). Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie. Versuch einer Standortbestimmung. In: Strahm, D. en Strobel, R. (Hg/red.) *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*. Fribourg/Luzern: Genossenschaft Edition Exodus.
- Strobel, R. (1991b). Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien. In: Strahm, D. en Strobel, R. (Hg/red.) *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*. Fribourg/Luzern: Genossenschaft Edition Exodus.
- Stulp, H. (2011). Is er een relatie tussen gehechtheid aan mensen en gehechtheid aan God? In: *Psyche en Geloof*, 22^e jaargang, No.4, 187-201.
- Summerfeldt, L.S. en Endler, N.S. (1996). Coping with Emotion and Psychopathology. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Summit, R.C. (1983). The Child Sexual Abuse Accommodation Syndrome. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.7, No.2, 177-193.
- Summit, R.C., Miller, T.W. en Veltkamp, L.J. (1998). The Child Sexual Abuse Accommodation Syndrome: Clinical Issues and Forensic Implications. In: Miller, T.W. (Ed.). *Children of Trauma. Stressful Life Events and Their Effects on Children and Adolescents*. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc.
- Swaab, D.F. (2010). *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Swinton, J. en Mowat, H. (2006). *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press.
- Szibor, R. (2004). Inzest und Konsanguinität. Eine Übersicht unter biologischen, soziologischen, klinisch-genetischen und rechtsmedizinischen Aspekten. In: *Rechtsmedizin*, 14, 387-395.
- Taku, K., Cann, A., Calhoun, L.G. en Tedeschi, R.G. (2008). The Factor Structure of the Posttraumatic Growth Inventory: A Comparison of Five Models Using Confirmatory factor Analysis. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.21, No.2, 158-164.
- Tedeschi, R.G. en Calhoun, L.G. (1996). The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.9, No.3, 455-471.
- Teicher, M.H. (2002). Scars That Won't Heal: The Neurobiology of Child Abuse. In: *Scientific American, Inc.*, 68-75.
- Teicher, M.H., Ito, Y., Glod, C.A., Schiffer, F. en Gelbard, H.A. (1996). Neurophysiological Mechanisms of Stress Response in Children. In: Pfeffer, C.R. (Ed.). *Severe Stress and Mental Disturbance in Children*. Washington D.C./London: American Psychiatric Press, Inc.
- Teicher, M.N., Ito, Y., Glod, A., Andersen, S.L., Dumont, N. en Ackerman, E. (1997). Preliminary Evidence for Abnormal Cortical Development in Physically and Sexually Abused Children Using EEG Coherence and MRI. In: Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Thomas, R.M. (2003). *Blending Qualitative & Quantitative Research Methods in Theses and Dissertations*. Thousand Oaks, California: Corwin Press, Inc.
- Tinling, L. (1990). Perpetuation of Incest by Significant Others: Mothers Who Do Not Want To See. In: *Individual Psychology*, Vol.46, No.3, 280-297.
- Tracy, D. (1983). The Foundations of Practical Theology. In: Browning, D.S. (ed.). *Practical Theology. The Emerging Field in Theology, Church and World*. San Francisco: Harper and Row, Publishers.
- Tremblay, C., Hébert, M. en Piché, C. (1999). Coping Strategies and Social Support as Mediators of Consequences in Child Sexual Abuse Victims. In: *Child Abuse and Neglect*, Vol.23, No.9, 929-945.
- Truyens, J. en Essen, J. van. (2007). Systemische therapie bij ernstige posttraumatische klachten. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Tull, M.T. en Roemer, L. (2003). Alternative Explanations of Emotional Numbing of Posttraumatic Stress Disorder: An Examination of Hyperarousal and Experiential Avoidance. In: *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment*, Vol.25, No.3, 147-154.
- Turner, de S. en Cox, H. (2004). Facilitating post traumatic growth. In: *Health and quality life outcomes*, Vol.2, 34-47.
- Tuval- Mashlach, R., Freedman, S., Bargai, N., Boker, R., Hadar, H. en Shalev, A.Y. (2004). Coping with Trauma: Narrative and Cognitive Perspectives. In: *Psychiatry*, Vol.67, Issue 3, 280-293.
- Tyler, K.A. (2002). Social and emotional outcomes of childhood sexual abuse: A review of recent research. In:

Agression and Violent Behavior, 7, 567-589.

- Uden, M. van, Pieper, J. en Alma, H. (2004). 'Bridge over troubled water'. Further results regarding the receptive coping scale. In: *Journal of Empirical Theology*, 17.1, 101-114.
- Uleyn, A. (1993). *Zelfbeeld en godsbeeld. Opstellen over psychotherapie en godsdienstpsychologie*. Baarn: Ambo.
- Valentine, L. en Feinauer, L.L. (1993). Resilience Factors Associated with Female Survivors of Childhood Sexual Abuse. In: *The American Journal of Family Therapy*, Vol.21, No.3, 216-224.
- Vanderbilt-Adriance, E. en Shaw, D.S. (2008). Conceptualizing and Re-Evaluating Resilience Across Levels of Risk, Time, and Domains of Competence. In: *Clinical Child and Family Psychology Review*, Vol.11, 30-58.
- Velde, W. op den, en Kolk, B. van der. (2007). Neurobiologie en trauma. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Veluw, A.H. van. (2010). *Waar komt het kwaad vandaan? Over God, schepping, evolutie en de oorsprong van het kwaad*. Heerenveen: Uitgeverij Groen.
- Ven, J.A. van der. (1998a). God in Nederland. Op de drempel van het derde millennium. In: Janssen, J., Uden, R. van, en Ven J.A. van der. (red.). *Schering en inslag. Opstellen over religie in de hedendaagse cultuur*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV).
- Ven, J.A. van der. (1998b, 3^e druk). *Practical Theology: An Empirical Approach*. Leuven: Peeters Press.
- Ven, J.A. van der. (2002). Social Constructionism and Theology: A Dance to be Postponed? In: Hermans, C.A.M., Immink, G., Jong, A. de, en Lans, J. van der. (eds.). *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill.
- Ven, J.A. van der, en Biemans, B. (1994). *Religie in fragmenten. Een onderzoek onder studenten*. Kampen: Kok. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Ven, J.A. van der, en Scherer-Rath, M. (eds.) (2004). *Normativity and empirical Research in Theology*. Leiden etc.: Brill.
- Verboom, W. (1999). *Kostbaar belijden. De theologie van de Nederlandse Geloofsbelijdenis*. Zoetermeer: Boeken-centrum.
- Vergote, A. en Tamayo, A. (1981). *The Parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-Cultural Study*. The Hague: Mouton Publishers.
- Verhoeven, N. (2008). *Doing Research. The Hows and Whys of Applied Research*. Den Haag: Boomacademic.
- Vermetten, E. en Op den Velde, W. (2007). Geheugen en trauma. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Vermetten, H.G.J.M. (2003). *Posttraumatic Stress Disorder. Neurobiological Studies in the Aftermath of Traumatic Stress*. Academisch Proefschrift Universiteit Utrecht. Utrecht: Drukkerij Zuidam en Uithof B.V.
- Victor, J.S. (1993). Satanic Cults' Ritual Abuse of Children: Horror or Hoax? In: *USA Today Magazine*, Vol. 122, Issue 2582, 58-60.
- Visser, J. (1993). Hoop op het voltooid. In: Bank, J. van de., Brouwer, R., Looman-Graaskamp, A.H., Noordergraaf, A. en Zwaard, C. van der. *Lijden en belijden. Over 'de derde gestalte van het antwoord'*. Zoetermeer: Boeken-centrum.
- Visser 't Hooft, W.A. (1983). *Gods vaderschap in een eeuw van emancipatie*. Kampen: Kok.
- Voorwinden, P. (2009). Bevindelijk gereformeerde patiënten en psychotherapie. In: *Psyche en Geloof*, 20 (2), 119-129.
- Vossen, H.J.M. en Ven, J.A. van der. (1990). Lijden, religie en communicatie als pastoraal-hermeneutisch probleem. In: *Praktische Theologie* 17 (2), 130-145.
- Vries, M.W. de (1996). Trauma in Cultural Perspective. In: Kolk, B.A. van der, MacFarlane, A.C. en Weisaeth, L. (Eds). *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York/London: The Guilford Press.
- Vries, M.W. de, Caes, C., en Ganzevoort, R.R. (2007). Cultuur en trauma. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Vries-Schot, M. de. (2006). *Gezonde godsdienstigheid en heilzaam geloof. Verheldering van concepten vanuit de psychologie, psychiatrie en de theologie*. Delft: Eburon.
- Vries-Schot, M. de. (2012). De spirituele dimensie in het biopsychosociaalspiritueel model (BPSS): specificerbaar naar christelijk geloof? In: *Psyche en Geloof*, 23, nr.2, 80-88.

- Wal, J. van der (red.). (1992). *Incest: een informatieve en praktische handreiking in bijbels licht*. Leiden: Groen en Zoon.
- Waldman, T.L., Silber, D.E., Holmstrom, R.W. en Karp, S.A. (1997). Incest Survivors Have Different Personality Characteristics than Nonassaulted Persons. In: *Journal of Social Behavior and Personality*, Vol.13, No.3, 437-450.
- Weaver, J.D. (2001). *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids/Cambridge: Wm.B.Eerdmans Publishing Co.
- Weber, D.A. en Reynolds, C.R. (2004). *Clinical Perspectives on Neurobiological Effects of Psychological Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Weisaeth, L. (2002). The European History of Psychotraumatology. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.15 (6), 443-452.
- Wenninger, K. en Ehlers, A. (1998). Dysfunctional Cognitions and Adult Psychological Functioning in Child Sexual Abuse Survivors. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.11, No.2, 281-300.
- Wentsel, B. (1996). De breuk in de gemeenschap – over de zonde. In: Brink, G. van den, Campen, M. van, en Graaf, J. van der (red). *Gegrond geloof. Kernpunten uit de geloofsleer. In bijbels, historisch en belijdend perspectief*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Wessa, M., Jatzko, A. en Flor, H. (2006). Retrieval and emotional processing of traumatic memories in posttraumatic stress disorder: Peripheral and central correlates. In: *Neuropsychologia* 44, 1683-1696.
- Westerlund, E. (1992). *Women's sexuality after childhood incest*. New York: W.W.Norton and Company.
- wetten.overheid.nl. Geraadpleegd: mei 2009.
- Whealin, J.M., Davies, S., Shaffer, A.E., Jackson, J.L. en Love, L.C. (2002). Family Context and Childhood Adjustment Associated With Intrafamilial Unwanted Sexual Attention. In: *Journal of Family Violence*, Vol.17, No.2, 151-165.
- Whipple, J., Steel, J.L., Wilson, G. en Cross, H. (1996). Mediating Factors in the Development of Psychopathology in Victims of Childhood Sexual Abuse. In: *Sexual Abuse*, Vol.8, No.4, 291-316.
- Whitfield, C.L. (1997). Internal Verification and Corroboration of Traumatic Memories of Child Sexual Abuse. In: *Journal of Child Sexual Abuse*, Vol. 6(3), 99-122.
- Widom, C.S. en Morris, S. (1997). Accuracy of Adult Recollections of Childhood Victimization: Part 2. Childhood Sexual Abuse. In: *Psychological Assessment*, Vol.9, No.1, 34-46.
- Wilcox, B.L. (1981). Social support, Life Stress, and Psychological Adjustment: A Test of the Buffering Hypothesis. In: *American Journal Of Community Psychology*, Vol.9, No.4, 371-386.
- Wilkes, G. (2002). Introduction: A Second Generation of Resilience Research. In: *Journal of Clinical Psychology*, Vol.58 (3), 229-232.
- Williams, R. (1999). Personality and Post-Traumatic Stress Disorder. In: Yule, W. (Ed.). *Post-Traumatic Stress Disorders. Concepts and Therapy*. Chichester/New York: John Wiley and Sons Ltd.
- Williams, W.I. (2006). Complex Trauma: Approaches to Theory and Treatment. In: *Journal of Loss and Trauma* (11), 321-335.
- Winter, U., Hauri, D., Huber, S., Jenewein, J., Schnyder, U. en Kraemer, B. (2009). The Psychological Outcome of Religious Coping with Stressful Life Events in a Swiss Sample of Church Attendees. In: *Psychotherapy and Psychosomatics*, Vol.78, No.4, 240-244.
- Woelinga, H. (1988). *Seksueel misbruik van kinderen in het gezin*. Meppel: Boom.
- Woike, B. en Matic, D. (2004). Cognitive Complexity in Response to Traumatic Experiences. In: *Journal of Personality*, 72:3, 633-657.
- Wolters, W. (2007) Gevolgen van trauma's bij kinderen en adolescenten. In: Aarts, P.G.H. en Visser, W.D. (red.) *Trauma: diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Wong-McDonald, A. (2000). Surrender to God: An Additional Coping Style? In: *Journal of Psychology & Theology*, Vol.28, Issue 2, 149-161.
- Wong-McDonald, A. en Gorsuch, R.L. (2004). A Multivariate Theory of God Concept, Religious Motivation, Locus of Control, Coping, and Spiritual Well-Being. In: *Journal of Psychology and Theology*, Vol.32, No.4, 318-334.
- Wulff, D.M. (1997). *Psychology of religion. Classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- www.huiselijkgeweld.nl. Geraadpleegd in 2009, 2012 en 2015
- www.movisie.nl, gedownload 28-6-2013: 'De mantel der liefde'. Quickscan naar huiselijk geweld in orthodox -protestantse gezinnen.

- www.movisie.nl. Geraadpleegd in 2011 en 2012.
- www.movisie.nl/factsheet Geraadpleegd in 2010.
- www.seksueelmisdrijf.nl Geraadpleegd in 2015
- www.vsknederland.nl . Geraadpleegd: mei 2009. Brondocument seksuele kindermishandeling (2009)
- www.wetboek-online.nl. Geraadpleegd: mei 2009.
- www.Rijksoverheid.nl Geraadpleegd 14-7-2016.
- Yancey, C.T. en Hansen, D.J. (2010). Relationship of personal, familial, and abuse-specific factors with outcome following childhood sexual abuse. In: *Agression and Violent Behavior*, 15, 410-421.
- Yehuda, R. (2000). Cortisol alterations in PTSD. In: Shalev, A.Y., Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.) (1997). *Psychobiology of Posttraumatic Stress Disorder*. New York: The New York Academy of Sciences.
- Young, A. (2000). An Alternative History of Traumatic Stress. In: Shalev, A.Y., Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.) *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Ypma, S. (2011). Over de Christuswaan en werkelijkheid. In: *Psyche en Geloof*, 22^e jaargang, nr.1, 8-17.
- Yüksel, S. (2000). Collusion and Denial of Childhood Sexual Trauma in Traditional Societies. In: Shalev, A.Y., Yehuda, R. en MacFarlane, A.C. (Eds.). *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Yule, S.J.W. en Williams, R. (1993). Post-Traumatic Stress: Attributional Aspects. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.6, No.4, 501-513.
- Yule, W. (Ed.) (1999). *Post-Traumatic Stress Disorders. Concepts and Therapy*. Chichester/New York: John Wiley and Sons Ltd.
- Yule, W. (2001). Post-traumatic stress disorder in children and adolescents. In: *International Review of Psychiatry*, 13, 194-200.
- Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.) (1996). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Zeidner, M. en Saklofske, D. (1996). Adaptive and Maladaptive Coping. In: Zeidner, M. en Endler, N.S. (Eds.). *Handbook of Coping. Theory, Research, Applications*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Ziebertz, H.-G., Schweitzer, F., Häring, H. en Browning, D. (Eds.) (2001). *The Human Image of God*. Leiden/Boston/Köln: Koninklijke Brill NV.
- Zinnbauer, B.J. en Pargament, K.I. (2005). Religiousness and Spirituality. In: Paloutzian, R.F. en Park, C.L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford.
- Zlotnick, C., Zakriski, A.L., Shea, M.T., Costello, E., Begin, A., Pearlstein, T. en Simpson E. (1996). The Long-Term Sequelae of Sexual Abuse: Support for a Complex Posttraumatic Stress Disorder. In: *Journal of Traumatic Stress*, Vol.9, No.2, 195-205.
- Zuelzer, M.B. en Reposa, R.E. (1983). Mothers in Incestuous Families. In: *Contemporary Family Therapy*, Vol.5, No.2, 98-110.
- Zwaag, B., van der. (2010). Religieuze verschijningen: werkelijkheid of hallucinatie? In: *Psyche en Geloof*, 21^e jaargang, nr. 2, 104-111.

CURRICULUM VITAE

Adriana W. Balk-van Rossum is geboren in 1953 in Den Haag. In 1971 behaalde zij haar diploma Gymnasium-B aan het Christelijk Lyceum 'Overvoorde'. Aansluitend volgde zij de opleiding tot orthoptiste in het Wilhelmina Gasthuis te Amsterdam, waarna zij een aantal jaren werkte in het Sophiaziekenhuis te Zwolle. In 1999 begon zij aan de studie theologie in de deeltijdopleiding van de Universiteit Utrecht. In 2006 rondde zij deze studie af met als hoofdvak Pastorale Psychologie.

In 2009 startte zij met dit promotieonderzoek als buitenpromovenda aan de VU te Amsterdam.

Zij is als vrijwilliger verbonden aan de Dienst Geestelijke Verzorging van Ziekenhuis Gelderse Vallei.

Zij is getrouwd en heeft zes kinderen.

